François Dosse

Paul Ricœur y Michel de Certeau
La historia: entre el decir y el hacer

Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires

François Dosse
Paul Ricœur y Michel de Certeau. La historia: entre el decir y el hacer - 1ª ed. - Buenos Aires: Nueva Visión, 2009
128 p.; 20x13 cm. (Claves)

ISBN 978-950-602-586-1

Traducción de Heber Cardoso

1. Historia y filosofía I. Cardoso, Heber, trad. II. Título.
CDD 190

Título del original en francés:
Paul Ricœur et Michel de Certeau. L'histoire: entre le dire et le faire

10, rue la Vacquerie, 75011 Paris

Traducción de Heber Cardoso

ISBN 978-950-602-586-1

PREFACIO

Para mí, el acercamiento entre Paul Ricœur y Michel de Certeau en torno a la función y la epistemología de la historia tuvo valor de hipótesis, cuyas principales etapas necesito recordar para captar mejor su pertinencia. Tal como explico en el prefacio de mi biografía de Paul Ricœur,[1] realicé la construcción de la trama [*mise en intrigue*, según la expresión del propio Ricœur] biográfica sin entrevistarme con él en ningún momento, para respetar estrictamente su voluntad de no ser implicado en absoluto en ese trabajo. Mantuvo su habitual generosidad de acoger con benevolencia mi libro, del que sólo tuvo conocimiento en el momento de su publicación. Nuestro primer encuentro data del otoño de 1997 y, más allá de la emoción que me causó, se prolongó en un diálogo sobre la disciplina histórica y sus inflexiones metodológicas. A fines de ese 1997, Ricœur se encontraba en plena preparación de su obra maestra, publicada en 2000, *La memoria, la historia, el olvido*. Por mi parte, preparaba una biografía sobre Michel de Certeau y, con mis amigos Christian Delacroix y Patrick Gar-

[1] François Dosse, *Paul Ricœur, les sens d'une vie,* La Découverte, 1997; reed., La Découverte/Poche, 2001.

cia, un libro sobre la historiografía.[2] Dentro de ese contexto, en varias ocasiones formulé la hipótesis de la cercanía entre Ricœur y De Certeau. La primera vez fue, para mí, la más impresionante, puesto que tuvo lugar en la Universidad de Lille, en ocasión de un coloquio celebrado el 4 de marzo de 1999, dedicado a Ricœur, con su presencia. Volví a expresar el mismo tema en julio de 1999, durante un coloquio internacional en Santiago de Compostela y luego en la École de Chartes, el 22 de abril de 2003. Mientras tanto participé en las "Jornadas Ricœur y la historia", organizadas por Bertrand Müller en Ginebra, que dieron lugar a una primera publicación sobre ese tema.[3]

El principal interés de la presente obra obedece a la circunstancia de que lo que entonces no era más que una hipótesis ahora es un hecho comprobado. El encuentro, tardío por cierto, entre Ricœur y De Certeau tuvo lugar más allá de la muerte. La manera en la que Ricœur abordaba la epistemología de la historia en *La memoria, la historia, el olvido* mucho le debía a De Certeau. El descubrimiento por parte de Ricœur de una cercanía hasta entonces insospechada suscitó en él entusiasmo, tanta admiración que llegó a prometer un prefacio para nuestro libro colectivo sobre De Certeau aparecido en 2002.[4] Con una sonrisa que le iluminó el rostro recibió mi tímida propuesta; tuve la sensación

[2] Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia, *Les Courants historiques en France XIXe-XXe siècle*, París, Armand Colin, 1999.

[3] Una versión más corta y no actualizada de esta obra apareció bajo la forma de contribución al volumen colectivo publicado bajo la dirección de Bertrand Müller, *L'Histoire entre mémoire et épistémologie. Autour de Paul Ricœur*, Lausana, Payot, 2005, págs. 149-182.

[4] Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia, Michel Trebitsch (dir.), *Michel de Certeau, les chemins d'histoire*, Bruselas, Complexe, 2002.

de que tanto podía significar su deuda como su lamento por no haberse encontrado con De Certeau mientras éste vivía. Sin embargo, no se pudo cumplir la promesa cuando fue preciso redactar el prefacio: Ricœur sufrió un ataque cardíaco que lo llevó a ser hospitalizado de urgencia el mismo día en que debía recibir el premio de la Academia de ciencias morales y políticas por el conjunto de su obra, el 3 de diciembre de 2001.

No obstante, ese acercamiento no es admitido por todos; Bertrand Müller, organizador de la reunión de Ginebra, no ocultaba su reticencia. Aunque no negara un uso y una apropiación cada vez más evidente de las tesis de De Certeau por parte de Ricœur, creía descubrir acerca de la cuestión del lugar de la operación historiográfica un distanciamiento mayor entre dos concepciones de la historia: por una parte, la de Ricœur, heredada de una filosofía crítica kantiana bastante alejada de la propia práctica histórica, y otra concepción más anclada en la realidad socio-histórica en De Certeau, que privilegiaba "la institución social" como punto de anclaje determinante de la enunciación histórica. Bertrand Müller pensaba localizar un blanco, una suspensión de la eficacia del lugar social en Ricœur.[5] Sin embargo, si bien efectivamente Ricœur rechazaba la reducción de la historia a una simple sociología de los discursos históricos, no por ello dejaba de prestar atención a lo que especifica la propia práctica histórica.

En el *Cahier de L'Herne* dedicado a Ricœur, el filósofo alemán Andris Breitling basaba su reflexión en la cercanía entre Ricœur y De Certeau,[6] en oponer, sin

[5] Bertrand Müller, "L'opération historiographique chez Paul Ricœur ou le statut de l'histoire dans l'épistémologie", en Bertrand Müller (dir.), *L'Histoire entre mémoire et épistémologie. Autour de Paul Ricœur*, Lausana, Payot, 2005, págs. 183-203.

[6] Andris Breitling, "L'écriture de l'histoire: un acte de sépulture?",

embargo, una concepción de De Certeau fascinada por la ausencia, la pérdida, la desposesión, dándole así la primacía a lo negativo, con un enfoque de Ricœur que ponía el acento en el despertar de las promesas no cumplidas, en las potencialidades propias del pasado reexaminado, situándose del lado del afianzamiento de la vida que enfrenta el desafío de la muerte. Dicha oposición tampoco me parece muy convincente. Al leer el presente libro se advertirá hasta qué punto De Certeau se situaba, como Ricœur, del lado de la constante invención de las fuerzas creativas de la vida.

En pleno estado de cuestionamiento, ese acercamiento era reivindicado por el propio Ricœur, quien aclaraba en una carta dirigida a Bertrand Müller: "Me siento feliz de encontrarme en la cercanía de Michel de Certeau: le debo ese acercamiento a mi amigo François Dosse".

F. D.

---

en François Azouvi y Myriam Revault d'Allones (dir.), *Paul Ricœur*, París, L'Herne, 2004, págs. 237-245.

INTRODUCCIÓN

Paradójicamente, el encuentro que se debió producir entre Ricœur y De Certeau en el campo de la reflexión sobre la historia en verdad no ocurrió. La hipótesis que desarrollaré aquí es la de una proximidad absolutamente excepcional de ambos filósofos en cuanto a sus respectivas concepciones acerca de qué es la escritura de la historia. Su no-encuentro en las décadas del setenta y el ochenta obedeció, a mi juicio, a una coyuntura intelectual caracterizada por el exclusivo predominio del estructuralismo y a una ubicación diferente en una escena en la que Michel de Certeau participaba desde dentro de las posiciones del lacanismo, en tanto miembro de la Escuela freudiana de París, o también a las orientaciones hacia la historia en migajas de la Escuela de los *Annales*, puesto que firmaba una obra en común con Jacques Revel y escribía el texto teórico que abría la trilogía *Faire de l'histoire,* dirigida por Pierre Nora y Jacques Le Goff en 1974. Por el contrario, Paul Ricœur parecía entonces alguien llevado a la vanguardia para resistir los embates de la empresa estructuralista y por ello pagaba un elevado precio, el del prolongado eclipse norteamericano.

Si se mira más de cerca, con distancia temporal, dicha visión surge de un falso pretexto y oculta las

verdaderas apuestas teóricas, hasta el extremo de que se percibe mejor ahora hasta qué punto Ricœur no estaba situado en una exterioridad con relación al estructuralismo, cómo llegó a mantener una verdadera relación de "enamorado combate" con Greimas; en cuanto a De Certeau, su aparente adhesión al estructuralismo encubría una posición crítica que trataba de fisurar desde adentro un edificio que se presentaba como la solución para todas las cuestiones que se planteaban en las ciencias humanas.

La única ocasión de encuentro, pero que fue sobre todo un intercambio bastante helado y que no hizo más que demostrar la yuxtaposición de dos monólogos, fue la que organizó Pierre-Jean Labarrière luego de la publicación del primer volumen de *Tiempo y narración*, en 1983. Una mesa redonda reunió entonces en torno de Ricœur a Michel de Certeau, Jean Greisch y Pierre-Jean Labarrière.

Michel de Certeau cuestionaba entonces a Ricœur en cuatro puntos: la cuestión del discurso histórico como producción de un lugar institucionalizado, situado; el problema del eclipse del acontecimiento y de su correlación con registros de naturalezas diferentes; las relaciones entre la narración y el proceso explicativo; y la intencionalidad histórica. Michel de Certeau ponía el acento en la multiplicidad de relatos en los que "el proceso explicativo interviene como erosión, desplazamiento, modificación en el campo del relato social".[1] Si bien estaban de acuerdo en la importancia del relato, la diferencia de sensibilidad se hacía perceptible en el plano de la escala de los relatos posibles entre Ricœur, quien insistía en el retorno de los grandes relatos, mientras que De Certeau se felicitaba por la multipli-

[1] Michel de Certeau, "Débat autour du livre de Paul Ricœur: *Temps et Récit*", en *Confrontations*, 1984, pág. 24.

cación de relatos atomizados. De Certeau insistía en la inscripción institucional del discurso histórico, en su anclaje en una institución productora, mientras que Ricœur expresaba su reticencia frente a lo que consideraba como una forma de sociologismo, todavía muy marcada por el marxismo. Al referirse a la manera en que François Simiand y luego Marc Bloch definían las relaciones entre documentos, testimonios e indicios, entendía situarse más dentro de una problemática abierta por Levinas, la del indicio, devuelta a su lugar histórico: "Se trata de una simple reserva que tengo frente a una sociología de la historiografía, en la medida en que oculta las apuestas ontológicas del referente".[2] Por el contrario, vuelven a encontrarse tanto en el nivel de la crítica de añagaza que representa la idea del eclipse del acontecimiento, así como en la idea según la cual no existe historia sin narratividad y, finalmente, De Certeau celebraba todo el desarrollo de Ricœur acerca de la intencionalidad histórica. Los puntos de vista no eran, pues, tan opuestos como podría llevar a pensar esta confrontación; demostraban ya una inversión coyuntural en aquel comienzo de la década del ochenta.

Intentaremos identificar lo que acercaba las posiciones de Ricœur y de De Certeau, teniendo conciencia siempre, no obstante, de que su diferencia persistía, pero que obedecía en mucho al compromiso específico de uno y otro en el campo de la investigación. Por un lado, Ricœur desplegaba sus análisis en filosofía, según una práctica que era habitual en su ética: no jugaba al historiador de oficio, sino que interrogaba la práctica histórica a partir de la ribera que era la suya, la de la filosofía. Por el otro lado, Michel de Certeau, al ser un historiador particularmente singular, se situaba del lado del oficio del historiador, que era la única identi-

[2] Paul Ricœur, Ibíd., pág. 27.

dad que siempre reivindicó. El momento de rememoración que vivimos ahora es ocasión para un encuentro póstumo, sobre todo en torno de una reflexión acerca de las nociones de historia y memoria, y de sus relaciones.

I
LA HISTORIA: UNA FABRICACIÓN

1) Una objetividad incompleta

En 1952, durante una comunicación a las Jornadas pedagógicas de coordinación entre la enseñanza de la filosofía y la de la historia, Paul Ricœur demostró que la historia surge de una epistemología mixta, de un entrelazamiento de la objetividad y la subjetividad, de la explicación y la comprensión. Dialéctica de lo mismo y de lo otro alejado en el tiempo, confrontación entre el lenguaje contemporáneo y una situación caduca, "el lenguaje histórico es necesariamente equívoco".[3] Al considerar que era necesario tomar en cuenta los acontecimientos, lo contingente tanto como lo estructural, las permanencias, Ricœur definía la función del historiador, la justificación de su empresa, como la de la exploración de lo que surge de la humanidad: "Ese llamado a veces suena como un despertador cuando el historiador se halla tentado de renegar de su intención fundamental y ceder a la fascinación de una falsa objetividad: la de una historia en la que no haya ya

[3] Paul Ricœur, "Objectivité et subjectivité en histoire" (dic. de 1952), incluido en *Histoire et Vérité*, París, Le Seuil, 1955, pág. 30 [*Historia y verdad*, Madrid, Encuentro, 1990].

estructuras, fuerzas, instituciones: tampoco hombres ni valores humanos".[4]

Ricœur intervenía, pues, muy tempranamente en la cantera de la historia para demostrar hasta qué punto el historiador se sitúa en tensión entre la objetividad necesaria de su objeto y su propia subjetividad. Mucho antes de que Rancière llamara a la reconciliación entre el historiador y su objeto, invitando a no ceder a las sirenas que regularmente lo incitan a la eutanasia,[5] Ricœur no decía nada diferente. Su demostración se apuntalaba sobre las propias reglas que regían el oficio de historiador y se apoyaba, en lo esencial, en la definición que de él daba Marc Bloch: "Oficio de historiador: todos saben que ese título es el que Marc Bloch adosa a su *Apologie pour l'histoire*. Ese libro, desafortunadamente inconcluso, contiene sin embargo todo lo que es preciso para plantear las primeras bases de nuestra reflexión".[6] Ricœur rechazaba la falsa alternativa, que se volverá cada vez más importante en la operación historiográfica, entre el horizonte de objetivación, con su ambición cientificista, y la perspectiva subjetivista, con su creencia en una experiencia de la inmediatez en cuanto a la capacidad de proceder a la resurrección del pasado. El objetivo consistía en demostrar que la práctica histórica era una práctica en tensión constante entre una objetividad por siempre incompleta y la subjetividad de una mirada metódica que debía desprenderse de una parte de sí misma separándose entre una subjetividad buena, "el yo de la investigación" y otra mala, "el yo patético". Todo el esfuerzo de Ricœur, en este campo así como en otros, consistía en demostrar que las vías de pasaje de la búsqueda de verdad eran las

[4] Ibíd., pág. 43.
[5] Jacques Rancière, *Les Noms de l'histoire*, París, Le Seuil, 1992.
[6] Paul Ricœur, *Histoire et Vérité*, ob. cit., pág. 25

de rodeos necesarios y rigurosos. La historia procede por rectificaciones que surgen de un mismo espíritu "que la rectificación que representa la ciencia física con relación a la primera disposición de las apariencias en la percepción y en las cosmologías que le siguen siendo tributarias".[7] El lugar del historiador se encuentra al mismo tiempo en posición externa con relación a su objeto, en función de la distancia temporal que lo aleja de él, y en situación de interioridad por la implicación de su intencionalidad de conocimiento. Ricœur recordaba que las reglas que rigen ese contrato sobre la verdad que, desde Tucídides y Herodoto, guía toda la investigación histórica y basa su metodología. Ésta constituye el primer estrato del trabajo de elaboración, el del intento de explicación. En ese primer nivel, la subjetividad de la reflexión se encuentra implicada en la propia construcción de los esquemas de inteligibilidad. En su lección inaugural en el Collège de France, a comienzos de la década del treinta, Lucien Febvre ya reivindicaba la historia como algo ubicado en el lado de lo creado, de lo construido. Al respecto, Ricœur daba muestras de una lucidez notable al demostrar que no se engañaba acerca de la satanización de la Escuela metódica contra la que se había constituido la Escuela de los *Annales*, cuando reivindicaba la ascesis objetivista como un estadio necesario: "La objetividad es precisamente eso: una obra de la actividad metódica. Por eso, esa actividad lleva el hermoso nombre de 'crítica'".[8] No se puede dejar de pensar aquí en la famosa *Introduction aux études historiques,* de Langlois y Seignobos, cuyas dos expresiones clave son las de crítica interna y crítica externa de las fuentes. De manera opuesta al punto de vista de Michelet sobre la necesaria resurrec-

[7] Ibíd., pág. 24.
[8] Ibíd., pág. 26.

ción de un pasado que pasaría por una verdadera reencarnación en el Otro, por una inmediatez de lo emocional, Ricœur privilegiaba la preocupación analítica de descomposición del pasado en categorías de inteligibilidad, en series distintas, a la búsqueda de relaciones causales, en deducciones lógicas que partían de la teoría. Al respecto, resulta complementaria la perspectiva entre la explicación y la comprensión: "La comprensión no es, pues, lo opuesto de la explicación: a lo sumo, es su complemento y su contraparte".[9] Se advierte así hasta qué punto todos aquellos que muestran la posición hermenéutica de Ricœur como la expresión de una subjetividad salvaje están incursos, en el mejor de los casos, en el error y, en el peor, en la mala fe.

La incompletitud de la objetividad histórica determina que sea necesaria una fuerte implicación de la subjetividad en varios niveles. En primer lugar, interviene a través de la propia noción de opción, explícita o implícita, y en todos los casos resulta inevitable para el historiador en cuanto a su(s) objeto(s) de análisis. El historiador procede a optar por un "juicio de importancia"[10] que rige la selección de los acontecimientos y de sus factores. La teoría inicial de la observación prevalece en la selección operada. La subjetividad histórica interviene, pues, durante toda su investigación en el plano de los esquemas interpretativos que servirán como guía de lectura. En segundo lugar, el historiador se inviste en tanto subjetividad mediante los lazos de causalidad que pone de manifiesto y en ese plano la práctica histórica muy a menudo resulta ingenua. Al respecto, Ricœur se apoyaba en el esfuerzo metodológico de Fernand Braudel para disociar causalidades de distinto orden, pero sobre todo desarrollará ese tema

[9] Ibíd., pág. 26.
[10] Ibíd., pág. 28.

más adelante, en *Tiempo y narración*, gracias a una concentración particular referida a la manera en que se despliega el relato histórico en tanto narración vehiculizadora de esquemas de explicación. En tercer lugar, la subjetividad histórica se inserta en la distancia histórica que opone lo mismo a lo diferente. En este caso, el historiador tiene como tarea traducir, nombrar lo que ya no está, lo que fue diferente, a términos contemporáneos. En ese sentido choca contra una imposible, perfecta, adecuación entre su lengua y su objeto, y esto lo obliga a un esfuerzo de la imaginación para asegurar la necesaria transferencia a otro presente distinto al suyo y hacer que sea legible por sus contemporáneos. La imaginación histórica interviene, pues, como un medio heurístico de comprensión; esta dimensión es reivindicada hoy por muchos historiadores, como es el caso, en particular, de Georges Duby.[11] En ese caso, la subjetividad se convierte en el vehículo necesario para acceder a la objetividad. Finalmente, una cuarta dimensión hace que la subjetividad sea insoslayable: es el aspecto humano del objeto histórico: "En última instancia, lo que la historia quiere explicar y comprender es a los hombres".[12] Tanto como por una voluntad de explicación, el historiador se encuentra también animado por una voluntad de reencuentro. Lo que anima su preocupación de verosimilitud no es tanto compartir la fe de aquellos cuya historia relata, sino efectuar ese trabajo sobre el pasado, en el sentido casi psicoanalítico de ponerse a trabajar para ir a la búsqueda del otro en una transferencia temporal que es también "una traslación a otra subjetividad".[13]

[11] Georges Duby, *L'Histoire continue*, París, Odile Jacob, 1991 [*La historia continúa*, Madrid, Debate, 1992].

[12] Paul Ricœur, *Histoire et Vérité*, ob. cit., pág. 31.

[13] Ibíd., pág. 32.

La constitución de la objetividad histórica para mejor reapropiarse del instrumental mental y de comportamiento de los hombres del pasado es, pues, el correlato de la subjetividad histórica. Desemboca en una intersubjetividad siempre abierta a nuevas interpretaciones, a nuevas lecturas. La incompletitud de la objetividad histórica permite mantener en debate la herencia histórica para las generaciones futuras en una indefinida búsqueda del sentido. No obstante, no permite cualquier cosa, gracias a la disociación operada por Ricœur entre el yo de la investigación, a exaltar, y el yo patético, del que es necesario desprenderse. La objetividad histórica pasa entonces de sus ilusiones lógicas a su necesaria dimensión ética.

Esta verificadora dimensión de la historia es un hilo conductor mayor de Ricœur en *La memoria, la historia, el olvido.*[14] Constituye incluso eso mediante lo cual la historia se diferencia de otras formas de escritura, de otros géneros, como la ficción. Al respecto, Ricœur definió una epistemología de la historia cuya ambición y el pacto con sus lectores alcanza el nivel de la veracidad mediante la escritura. En esta parte epistemológica, Ricœur retomaba la noción de operación historiográfica perteneciente a Michel de Certeau: "Se la debo a Michel de Certeau",[15] dándole una tonalidad algo diferente, pero conservando su estructura triádica. El filósofo volvía a trazar el recorrido de la operación historiográfica en acción en sus tres etapas constitutivas. Definía una primera etapa mediante la cual la historia establece la ruptura con la memoria cuando ésta objetiva los testimonios para transformarlos en documentos, pasándolos por el cedazo de la prueba de

[14] Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Le Seuil, 2000 [*La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003].

[15] Ibíd., pág. 169.

su autenticidad, discriminando, gracias a las reglas bien conocidas del método crítico interno y externo de las fuentes, lo verdadero de lo falso, expulsando las diversas formas de falsificaciones. Es la fase de los archivos, que se refiere a un lugar que no es solamente un punto espacial, físicamente situado, sino un lugar social, y en ese plano Ricœur volvía a confesar su deuda con relación a la definición de Michel de Certeau de la primera instancia de la operación historiográfica. Al contrario de Raymond Aron, quien eludía la cuestión del lugar de la enunciación para insistir más bien en la subjetividad del historiador, Ricœur seguía a De Certeau en su manera de hacer prevalecer una dimensión de lo no dicho y de valorizar la historia en tanto institución del saber, con su lógica endógena propia. Y Ricœur insistía en el acto de archivar, que no es neutro, sino la resultante de una acción propiamente humana y no de una pasividad experimentada, de lo que denominaba un proceso de archivo, insistiendo en la práctica de poner aparte, de operar una opción. También allí, Ricœur se apoyaba en De Certeau para decir que todo comienza con una redistribución del espacio. En esta fase documental, el historiador, enfrentado a los archivos, se planteaba la pregunta de qué tuvo lugar, efectivamente: "Las expresiones verdadero/falso se pueden tomar legítimamente en ese nivel, con el sentido popperiano de lo refutable y lo verificable... La refutación del negacionismo se juega en ese nivel".[16] En ese estadio, el historiador se encontraba en la escuela de la sospecha, en ese trabajo de objetivación del indicio a los efectos de responderle a la confianza que le otorgaba su lector. La prueba documental se mantenía en tensión entre la fuerza de la demostración y el uso medido de la impugnación, de la mirada crítica.

[16] Ibíd., pág. 227.

El segundo momento de la operación historiográfica era el que Ricœur calificaba como el del intento de explicación/comprensión. Acá, Ricœur se disociaba de Dilthey y de su separación entre esos dos niveles indisociables, los que tampoco eran asimilados a la interpretación, que es una noción más vasta, desplegada en los tres estadios de la epistemología histórica: "En ese sentido, la interpretación es un rasgo de la búsqueda de la verdad en historia que atraviesa los tres niveles: es la propia intención de verdad de todas las operaciones historiográficas, entre las cuales la interpretación es un componente".[17] El historiador profundiza entonces la autonomía de su procedimiento con relación a la memoria al plantearse la pregunta "¿por qué?", al movilizar los diversos esquemas de inteligibilidad a su disposición. Deconstruye la masa documental para disponerla en series significantes coherentes: aquí, los fenómenos supuestamente de orden económico, allá la política o los fenómenos religiosos... Modeliza en la medida de lo posible para probar sus instrumentos interpretativos. En ese nivel, Ricœur atraviesa el paisaje historiográfico actual caracterizado por el doble giro pragmático que privilegia el estudio de las prácticas constitutivas del lazo social e interpretativo, basándose en la pluralización de las temporalidades y las variaciones de escala de análisis de una disciplina, la historia, cuyo horizonte es el de dar cuenta y comprender los cambios.[18] Sobre todo, se apoya en los que califica como "maestros del rigor": Michel Foucault, Michel de Certeau y Norbert Elias,[19] y considera a los

[17] Ibíd., pág. 235.

[18] Véase François Dosse, *L'Empire du sens, l'humanisation des sciences humaines*, París, La Découverte, 1995; reed. La Découverte-poche, 1997.

[19] Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli,* ob. cit., págs 253-266.

juegos de escalas[20] como ideas-fuerza para salir de la falsa alternativa que durante tanto tiempo estructuró el medio de los historiadores entre partidarios del acontecimiento y los del largo plazo. Se apoyaba para esa demostración en los trabajos de la *micro-storia* y en los de Bernard Lepetit sobre la estructuración de las prácticas sociales y sus representaciones.[21]

El tercer nivel de la operación historiográfica es el de la representación histórica, en cuyo transcurso la escritura se convierte en el nivel mayor. Ya se encontraba al principio de la disciplina, como lo había percibido Platón en el *Fedro*, con la invención de la escritura como *pharmakon*, al mismo tiempo remedio con relación a la memoria, al proteger contra el olvido, y en veneno, en la medida en que amenaza con reemplazar el esfuerzo de la memoria. Es, por cierto, en el plano de la escritura donde se sitúa la historia durante sus tres fases, pero ante todo en esa ambición última de efectuar el acto de la escritura por parte del propio historiador. En ese plano, Ricœur se acercaba una vez más a Michel de Certeau para analizar los componentes de esta actividad de escribir.[22] Ricœur evitaba cualquier encierro de la escritura únicamente en el estrato discursivo y le concedía un lugar central a un concepto ya utilizado en *Tiempo y narración*, el de *répresentance*.[23] A través de este concepto entendía la cristalización de las expectativas y aporías de la intencionalidad histó-

[20] Jacques Revel (dir.), *Jeux d'échelles,* París, EHESS-Gallimard-Le Seuil, 1996.

[21] Bernard Lepetit (dir.), *Les Formes de l'expérience*, París, Albin Michel, 1995.

[22] Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire,* París, Gallimard, 1975 [*La escritura de la historia,* México, Universidad Iberoamericana, 2006].

[23] Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli,* ob. cit., págs 359-369.

rica. La *répresentance* es el objetivo del propio conocimiento histórico colocado bajo el sello de un pacto según el cual el historiador se propone como objeto a personajes y situaciones que existieron antes de que existiera el relato. Esta noción se diferencia, pues, de la de *representación* en la medida en que implica un enfrentamiento con el texto, un referente que Ricœur calificaba como *lugartenencia* del texto histórico. Mediante el concepto de *répresentance*, Ricœur rendía homenaje al aporte de los "narrativistas" y al mismo tiempo ponía en guardia contra la indiferenciación epistemológica entre ficción e historia, recordando la exigencia de veracidad del discurso histórico. La atención a los procedimientos textuales, narrativos, sintácticos mediante los cuales la historia enuncia su régimen de verdad lleva a reapropiarse de los logros de los trabajos de toda la filiación "narratologista" desarrollada particularmente en el mundo anglosajón y conocida en Francia gracias a Ricœur. En efecto, el desarrollo de las tesis "narrativistas" se vio alimentado por el *linguistic turn*, por la crítica del modelo nomológico y por el hecho de tomar en cuenta el relato como yacimiento del saber, como despliegue de recursos de inteligibilidad.

2) La operación historiográfica

Michel de Certeau también situó la operación historiográfica entre esos dos factores que se sitúan entre el lenguaje de ayer y el contemporáneo, el del historiador. Como especialista en el siglo XVII, partió en búsqueda del mismo exhumando las fuentes originales de la

Compañía jesuita con la realización del *Mémorial*, de Pierre Favre, y la publicación, en 1966, de la *Correspondencia* de Jean-Joseph Surin: De Certeau se enfrentaba a la imposible resurrección del pasado. Pese a un primer movimiento de identificación y restitución del pasado, no compartía la ilusoria esperanza de Jules Michelet de restituir una historia total hasta el extremo de hacerla revivir en el presente. Por el contrario, su investigación erudita y minuciosa lo llevaba a lugares que le dejaban la sensación de alejarse cada vez más y de sentir más presente la ausencia y la alteridad del pasado: "Se me escapaba o, mejor, comenzaba a advertir que se me escapaba. De esos momentos, siempre repartidos en el tiempo, data el nacimiento del historiador. Esa ausencia era lo que constituía el discurso histórico".[24]

Michel de Certeau captaba allí el descubrimiento del otro, de la alteridad como constituyente del género histórico y, por lo tanto, de la identidad del historiador, de su oficio. Insistía, pues, sobre esa distancia temporal que es fuente de proyección, de implicación de la subjetividad histórica. Invitaba a no conformarse con restituir el pasado tal como fue, sino a reconstruirlo, a reconfigurarlo a su manera en una dialógica articulada a partir de la irremediable separación entre el presente y el pasado. "No se trataba de que ese mundo antiguo y pasado se moviera. Ese mundo ya no se movía. Lo removíamos".[25] De Certeau, que dedicó tantos años a trabajos de erudición, discriminaba bien entre esta fase preliminar, previa, del relevamiento de los indicios documentales del pasado y lo que fue realmente la realidad del pasado. La operación historiográfica no

[24] Michel de Certeau, "Histoire et structure", *Recherches et Débats,* 1970, pág. 168.

[25] Ibíd., pág. 168.

consiste, pues, ni en proyectar sobre el pasado nuestras visiones y nuestro lenguaje actuales ni en conformarse con una simple acumulación erudita. Ante esa doble aporía, el historiador se encuentra enfrentado, en situación inestable, atrapado en un incesante movimiento entre lo que se le escapa, lo que por siempre estará ausente, y su objetivo de permitir ver en el presente al que pertenece. Esta misma tensión es la apropiada para engendrar la carencia; es ella quien pone en movimiento el propio conocimiento histórico. En efecto, en la medida en que esos cristianos del siglo XVII se le volvían ajenos, que resistían su intento de comprensión, De Certeau se metamorfoseaba del erudito que era en historiador de oficio. Lo explicaba cuando recordaba su propia trayectoria de investigador, la que lo llevó a ser compañero de Loyola, de Pierre Favre, de Jean-Joseph Surin. La intervención del historiador presupone hacerle lugar al otro manteniendo la relación con el sujeto que fabrica el discurso histórico. Con relación al pasado, a lo que ha desaparecido, el historiador "supone un *distanciamiento,* que es el propio acto de constituirse como existente y pensante hoy. Mi investigación me enseñó que al estudiar a Surin, me distinguía de él".[26] La historia remite, pues, a una operación, a una inter-relación, en la medida en que se inscribe en un conjunto de prácticas presentes. No es reductible a un simple juego de espejos entre un autor y su masa documental, sino que se apoya en toda una serie de operadores adecuados para ese espacio entre dos factores, en verdad nunca estabilizado.

En un polo de la investigación está, pues, quien fabrica la historia, en una relación de urgencia con su tiempo, respondiendo a sus solicitaciones y consagran-

[26] Michel de Certeau, *L'Absent de l'histoire*, París, Mame, 1973, pág. 158.

do su coraje de ser a iluminar los caminos no trazados del presente. En dicha concepción se encuentra una relación similar a la que mantuvo Paul Ricœur con los desafíos surgidos de su contemporaneidad, dejándolos interpelar incesantemente por el acontecimiento. Pero el sujeto historiador no se reconoce como tal sino por la alteración que le procura el encuentro con las diversas formas de alteridad. Se trata del modo en que Surin descubre, admirado, la palabra del pobre de espíritu: "Él se descubre en el escenario del otro. Habla con esa palabra procedente de otra parte y ya no es cuestión de saber si la misma pertenece a uno o al otro".[27] Según De Certeau, en el interior de ese universo móvil del pensamiento se yergue el historiador, manteniendo una postura de cuestionamiento siempre disponible.

– Esa posición es al mismo tiempo rigurosa por su renuncia a las facilidades de lo que procura lo prominente, que da la ilusión de incluir los expedientes saturándolos de respuestas, y marcada por su humildad expresada por el principio según el cual "la historia nunca es segura".[28] Se reúne así con la concepción siempre interrogativa de Paul Ricœur. La resistencia del otro frente al despliegue de los modos de interpretación hace sobrevivir una parte enigmática y nunca cerrada del pasado. Los expedientes abiertos por Michel de Certeau, como los de la mística o de la posesión, se prestan particularmente bien para ilustrar ese necesario escape del pretendido dominio histórico. De esa manera, a propósito del caso de posesión de Loudun, De Certeau concluye su vasta investigación con el hecho de que la posesión no

[27] Íd., *La Fable mystique*, París, Gallimard, 1982, pág. 320 [*La fabula mística: siglos XVI-XVII*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de historia, 1993].

[28] Íd., *La Possession de Loudun*, col. "Archives", París, Gallimard (1970), ed. 1990, pág. 7.

implica explicación histórica "verdadera" puesto que nunca es posible saber quién es poseído ni por quién".[29] Por lo tanto, pone en guardia a los historiadores contra los límites de cualquier lectura "cuadriculada", taxonómica, que sobre todo procure la ilusión de reducir la singularidad de un fenómeno a su sistema de codificación: "El propio historiador se forjaría la ilusión si creyera haberse liberado de esa *ajenidad* interna de la historia, rompiéndola en alguna parte, fuera de él, lejos de nosotros, en un pasado cerrado".[30]

Al definir la operación historiográfica, Michel de Certeau la articula en torno de tres dimensiones inseparables, cuya combinación asegura la pertinencia de un género específico. En primer lugar, es el producto del lugar social del que surge, del mismo modo en que los bienes de consumo son producidos por las empresas. Al respecto, insistía en el término "fabricación", por todo cuanto éste puede connotar en su dimensión más instrumental. La obra histórica era concebida, entonces, como el producto de un lugar institucional que lo sobredeterminaba en tanto relación con el cuerpo social, siendo muy a menudo puramente implícito, lo no dicho del decir histórico: "En historia es abstracta cualquier 'doctrina' que rechace su relación con la sociedad... El discurso 'científico' que *no habla* de su relación con el 'cuerpo' social no podría articular una práctica. Deja de ser científico. Es una cuestión central para el historiador. Esta relación con el cuerpo social es precisamente el objeto de la historia".[31] Esta dimensión que privilegiaba la inscripción material, institucional y sociológica de la

[29] Ibíd., pág. 327.
[30] Ibíd., pág. 327.
[31] Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire,* París, Gallimard, 1975, pág. 70.

historia como disciplina era indudablemente la que divergía con mayor claridad con respecto a los análisis que Paul Ricœur realizaba en la década del ochenta. El filósofo se mostraba más reservado sobre ese punto de otorgarle tanta preeminencia a una supuesta consustanciación entre la enunciación histórica con su medio social de origen, a los efectos de evitar cualquier forma de sociologismo o de explicación en términos de reflejo, lo que no significaba que De Certeau cayera en ese escollo reduccionista. En ese plano era donde se encontraba más cercano a la inspiración marxista, como se lo confesaba a Jacques Revel en 1975: "Partí de Marx: 'La industria es el lugar *real* e histórico entre la naturaleza y el hombre; constituye el fundamento de la ciencia humana'. 'Hacer historia' es, en efecto, una 'industria'".[32] Por otra parte, la propia noción "hacer historia" experimentará un éxito tal que de título de un artículo de De Certeau publicado en 1970 se convertirá en emblema de la trilogía publicada en Gallimard en 1974, con la dirección de Pierre Nora y Jacques Le Goff.[33]

En segundo lugar, la historia es una práctica. No es simplemente la noble palabra de una interpretación desencarnada y desinteresada. Por el contrario, siempre es mediatizada por la técnica y su frontera se desplaza constantemente entre el dato y lo creado, entre el documento y su construcción, entre lo supuestamente real y las mil y una maneras de decirlo. Al respecto, el historiador es el que domina una cierta cantidad de técnicas a partir del establecimiento de las fuentes, de su clasificación hasta re-

[32] Íd., entrevista con Jacques Revel, *Politique-Aujourd'hui*, noviembre-diciembre de 1975, pág. 66.

[33] Pierre Nora, Jacques Le Goff, *Faire de l'histoire*, 3 vol., París, Gallimard, 1974 [*Hacer la historia*, Barcelona, Laia, 1985].

distribuirlas en función de otro espacio, utilizando cierta cantidad de operadores. Vuelve a encontrarse aquí el enfoque de Ricœur acerca del oficio de historiador concebido como el de un "análisis". En ese nivel se despliega toda una dialéctica singularizadora del sujeto histórico que experimenta la doble imposición de la masa documental con la que se enfrenta y la de tener que realizar opciones: "En historia, todo comienza con el gesto de *poner aparte*, de reunir, de cambiar así en 'documentos' ciertos objetos distribuidos de otra manera".[34] Entonces, el historiador es tan tributario del trabajo de archivo de su época como del grado de técnica de los medios puestos en acción para hacer su prospección. En este aspecto, la revolución informática modificó sustancialmente los procedimientos y multiplicó las posibilidades del análisis. Si bien el historiador puede utilizar esas nuevas posibilidades que le aportan los progresos ocurridos en el campo de la cuantificación de los datos, por el contrario, tiene que resistirse a sacrificar en él las singularidades resistentes del pasado. Al respecto, De Certeau privilegiaba la noción de distanciamiento y situaba al historiador en las fronteras de las racionalizaciones logradas: "Trabaja en los márgenes. En ese sentido, se convierte en un vagabundo".[35] Gracias a ese distanciamiento, puede adoptar como objeto aquello que es reprimido por la Razón, a los efectos de investigar, a la manera de Foucault, su envés; así fue como el historiador de la década del setenta adoptaba gustosamente como campo de investigación de su disciplina el estudio de la brujería, de la locura, de la literatura popular, de Occitania, de los campesinos como si fueran silencios

[34] Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire,* ob. cit., pág. 84.
[35] Ibíd., pág. 91.

a los que se interrogaba, historias rotas, heridas y reprimidas en la memoria colectiva.

En tercer lugar, y esto dio lugar al propio título de su obra sobre epistemología histórica de 1975, la historia es escritura. La atención que prestaba De Certeau al modo de escritura de la historia no significaba de ninguna manera que limitara la disciplina a su única dimensión discursiva: "De hecho, la escritura histórica –o historiográfica– sigue estando controlada por las prácticas que le dan origen; más aún, es en sí misma una práctica social".[36] En tanto lugar de realización de la historia, la escritura histórica era tomada en una relación fundamentalmente ambivalente por su doble naturaleza de escritura en espejo, que remite al presente como ficción fabricadora de secreto y de mentira, al mismo tiempo que de verdad. De esta manera, resulta una escritura performativa por su papel mayor de construcción de una "tumba" para el muerto, con lo que desempeña así la función de rito funerario. La escritura histórica tendría una función simbolizadora que le permite a una sociedad situarse, dándose un pasado mediante el lenguaje. La historia "le abre así al presente un espacio propio; 'marcar' un pasado es hacerle un lugar al muerto, pero también redistribuir el espacio de los posibles".[37] La escritura histórica es entonces una "tumba" para el muerto en el doble sentido de honrarlo y eliminarlo, procediendo así al trabajo de duelo. La función performativa de la historia equivale a permitirle "a una práctica situarse con relación a su *otro*, el pasado".[38]

A partir de esta concepción de De Certeau, algunos creyeron poder fundar en ella una práctica deconstruc-

[36] Ibíd., pág. 103.
[37] Ibíd., pág. 118.
[38] Ibíd. pág. 119.

tivista, sobre todo en el mundo anglosajón, pero dicha perspectiva no era, manifiestamente, la de Michel de Certeau, quien concluía su definición acerca de lo que es la operación historiográfica vinculándola firmemente, a la manera de Paul Ricœur, con una teoría del sujeto fragmentado, del *cogito* herido: "En la medida en que nuestra relación con el lenguaje sea siempre una relación con la muerte, el discurso histórico es la representación privilegiada de una 'ciencia del sujeto' y del sujeto 'tomado en una división constituyente', pero con una puesta en escena de las relaciones que el *cuerpo* social mantiene con su *lenguaje*".[39]

El espacio epistemológico definido por la escritura histórica se sitúa, según De Certeau, en tensión entre la ciencia y la ficción. Al respecto, rechazaba, como Ricœur, la falsa alternativa según la cual la historia tendría que elegir y habría roto definitivamente con el relato para acceder al estatus de ciencia o, al contrario, habría renunciado a su vocación científica para instalarse en el régimen de la pura ficción. Formulaba así algunas reservas ante lo que calificaba como "Isla afortunada"[40] que le permitía al historiador pensar que puede sustraer la historiografía de sus relaciones ancestrales con la retórica para acceder, finalmente, gracias a esa "embriaguez estadística",[41] a una cientificidad por fin incuestionable y definitiva. Por el contrario, la historia sigue siendo una mezcla, aunque haya nacido de una ruptura inicial con el mundo de la epopeya y del mito. La erudición histórica tiene como función reducir la parte de error de la fábula, diagnosticar lo falso,

[39] Ibíd., pág. 120.

[40] Íd., *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, París, Gallimard, 1987, pág. 77 [*Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción*, México, Universidad Iberoamericana, 1995].

[41] Ibíd., pág. 78.

perseguir lo simulado, pero con una incapacidad estructural para acceder a una verdad definitivamente establecida de la vivencia pasada. Esta posición fundamentalmente intermedia obedece al hecho de que el historiador se sitúa entre un discurso cerrado, que es su modo de inteligibilidad, y una práctica que remite a una realidad. Esta última se encuentra en sí misma desdoblada en dos niveles: lo real como algo *conocido*, o sea, lo que el historiador entiende qué fue el pasado, y lo real como algo *implicado* por la propia operación historiográfica, es decir, lo que remite a una "práctica del sentido".[42] Al mismo tiempo punto de partida, de impulso para un procedimiento científico, esa realidad es, pues, también resultado, producto acabado. La disciplina histórica se sitúa en la relación de esos dos niveles y mantiene, pues, al historiador en un equilibrio ineluctablemente inestable. Esa situación intermedia es la que determina la necesidad de un constante trabajo de diferenciación en torno a una línea fronteriza entre el pasado y el presente, una cesura muy a menudo invisible, al ser negada por la propia operación historiográfica: "El muerto resurge, dentro del trabajo que postulaba su desaparición y ofrece la posibilidad de ser analizado como un objeto. El estatuto de ese límite, *necesario* y *negado*, caracteriza la historia como *ciencia humana*".[43] Esa relación internalizada entre el pasado y el presente es la que lleva a De Certeau a definir la lectura de la tradición, enfrentada al deseo de vivir en el hoy como una necesaria "herejía del presente".[44]

[42] Íd., *L'Écriture de l'histoire,* ob. cit., pág. 47.

[43] Ibíd., pág. 48.

[44] Íd., *La Faiblesse de croire,* París, Le Seuil, 1987, pág. 71 [*La debilidad de creer*, Buenos Aires, Katz, 2006].

II
EL RELATO:
GUARDIÁN DEL TIEMPO

1) LA HISTORIA ESTÁ BASADA EN UNA HERMENÉUTICA CRÍTICA

La precoz lucidez de Ricœur en un momento fértil en reificaciones de todas clases y en ilusiones cientificistas acerca de un discurso histórico con capacidad para seguir el camino de las ciencias naturales fue posible pues Ricœur se situó firmemente dentro de una sólida filiación hermenéutica. Luego de Schleiermacher, la hermenéutica había salido de su horizonte regional, religioso, para adoptar un programa general de elaboración de reglas universales válidas, a los efectos de acercar lo que estaba lejano, de superar la distancia cultural y, por lo tanto, de hacer progresar la comprensión del otro. Pero fue a través de Dilthey, sobre todo, que se cumplió el proyecto de Schleiermacher en el plano de una interrogación propiamente histórica. En momentos en que Ranke y Droysen miraban desde el ángulo de las ciencias naturales para darle a la historia una dimensión científica, Dilthey les oponía el horizonte de la comprensión y distinguía dos epistemologías: la que era propia del mundo físico y la que surgía del mundo psíquico. Dilthey procuraba basar la historia como conocimiento científico, superando la simple

intuición a partir de la hipótesis según la cual la vida produce formas en su surgimiento que se estabilizan en diversas configuraciones, en normas que se vinculan con lo que más adelante Norbert Elias describirá con la expresión configuración y Max Weber llamará tipo-ideal. Por lo tanto, la hermenéutica no surge, en ese sentido, de algún psicologismo salvaje, como muy a menudo se cree, sino de la preocupación por volver a asir el estrato objetivado de la comprensión. Surge de una reflexión sobre lo histórico, sobre sus propias condiciones de ser. Aunque Dilthey termine en una aporía por subordinar demasiado el problema hermenéutico al problema psicológico, no por ello dejó de percibir "el nudo central del problema: a saber, que la vida no aprehende la vida sino por mediación de las unidades de sentido que se levantan por encima del flujo histórico".[45]

Esta reflexión sobre lo histórico será retomada luego por Husserl, sobre todo por el último Husserl, el de la *Krisis*. El programa fenomenológico de Husserl, influido en la década del treinta por el trágico curso de la historia alemana, se vuelve hacia la historia como momento privilegiado de comprensión de nosotros mismos. Ahora bien, el sentido a recuperar es totalmente interior, el punto de llegada de una búsqueda eidética, de un tiempo inmanente a la propia conciencia: "Porque la historia es *nuestra* historia, el sentido de la historia es nuestro sentido".[46] La relación a partir de la noción de intencionalidad histórica de un doble proceso de retención y de protensión le permite a Husserl demostrar que el presente no se reduce a un instante puntual, sino que conlleva una intencionalidad longi-

[45] Paul Ricœur, *Du texte à l'action,* París, Le Seuil, 1986, pág. 87 [*Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II,* México, Fondo de Cultura Económica, 2002].

[46] Íd., *À l'école de la phenoménologie*, París, Vrin, 1986, pág.34.

tudinal "que asegura la propia continuidad de la duración y preserva lo mismo en lo otro".[47] Las sucesivas modificaciones y las diferencias quedan incluidas entonces en la continuidad temporal y el presente es al mismo tiempo lo que vivimos y lo que realizan las anticipaciones de un pasado rememorado: "En ese sentido, el presente es la efectuación del futuro rememorado".[48] No se puede pensar, pues, la discontinuidad sino sobre un fondo de continuidad que es el propio tiempo. Esta apropiación fue enfáticamente destacada por Gadamer, cuya hermenéutica histórica rechazaba los cortes abstractos entre tradición y ciencias históricas, entre el curso de la historia y el saber sobre la historia. La comprensión no surge de alguna subjetividad en posición de dominio, sino de la "inserción en el proceso de trasmisión en el que se mediatizan constantemente el pasado y el presente".[49] El proyecto hermenéutico tiene la ambición de investir ese espacio intermedio entre familiaridad y ajenidad que constituye la tradición. La discontinuidad que opone nuestro presente con el pasado se convierte entonces en una ventaja para desplegar una nueva conciencia historiográfica: "La distancia temporal no es, pues, un obstáculo a superar [...]. En realidad, importa ver en la distancia temporal una posibilidad positiva y productiva que se le da a la comprensión".[50] Esta exigencia de pensar desde dentro de la tensión entre la exterioridad y la interioridad, pensamiento del afuera y del adentro, fue el que incitó a Ricœur a

[47] Íd., *Temps et Récit,* tomo 3, París, Le Seuil, 1985, reed. Points-Seuil, 1991, págs. 53-54 [*Tiempo y narración*, México, Siglo XXI, 1998].

[48] Ibíd., pág. 68.

[49] Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode,* París, Le Seuil, 1976, pág. 130 [*Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2001].

[50] Ibíd., pág. 137

tratar de superar las distintas aporías del enfoque puramente especulativo de la temporalidad así como las del enfoque reificante de ésta.

Pensar en la articulación de la discrepancia entre un tiempo que debe aparecer y un tiempo que es concebido como condición de los fenómenos es el objeto de la trilogía sobre la historia que publicará a mediados de la década del ochenta. Ricœur retomaba, ampliándola, su reflexión sobre los regímenes de la historicidad concebidos como tercer tiempo, tercer discurso tomado en tensión entre la concepción puramente cosmológica del movimiento temporal y un acercamiento íntimo, interior, del tiempo. Aristóteles oponía a la identificación platónica del tiempo con las revoluciones de los cuerpos celestes una disociación entre la esfera de los cambios, localizable, propia del mundo sublunar y, por otra parte, un tiempo inmutable, uniforme, simultáneamente el mismo en todas partes. El universo aristotélico quedaba así sustraído al tiempo. Sólo que Aristóteles chocaba con la paradoja de un tiempo que no era el movimiento y cuyo movimiento era una de sus condiciones: "Resulta claro, pues, que el tiempo no es ni el movimiento, ni la falta de movimiento".[51] Aristóteles no llegaba a encontrar una conexión entre el tiempo medido por el Cielo, a la manera de un reloj natural, y la comprobación de que las cosas y los hombres experimentan la acción del tiempo. Por otra parte, retomaba como propio el dicho según el cual "el tiempo consume, todo envejece ante la acción del tiempo".[52] A esa vertiente cosmológica del tiempo se oponía la vertiente psicológica, íntima, según san Agustín, que plantea

[51] Aristóteles, *Física IX* (219 a 2), citado por Paul Ricœur, *Temps et Récit*, tomo 3, pág. 26 [*Física*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001].

[52] Ibíd., (221 a 30-221 b), pág. 33.

frontalmente la pregunta. "¿Qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si se me pide que lo explique, entonces no lo sé".[53] Parte de la paradoja según la cual si el pasado ya no está y el futuro aún no ha llegado, ¿cómo captar lo que puede ser el tiempo? San Agustín respondía volviéndose hacia el presente, un presente ampliado en una temporalidad ancha, que engloba la memoria de las cosas pasadas y la expectativa de las futuras: "El presente del pasado es la memoria, el presente del presente es la visión, el presente del futuro, es la expectativa".[54] Por lo tanto, para san Agustín no hay futuro ni pasado sino a través del presente.

Esta antinomia entre el tiempo cosmológico y el tiempo íntimo no se resuelve mediante la especulación filosófica, como lo demostraba Paul Ricœur a propósito de la reactivación de la confrontación que oponía esta vez las tesis de Kant con las de Husserl, y desembocaba en una aporía comparable: "Fenomenología y crítica no toman elementos entre sí recíprocamente, sino con la condición de excluirse entre sí".[55]

Entre el tiempo cósmico y el tiempo íntimo se sitúa el tiempo narrado por el historiador. Permite reconfigurar el tiempo por medio de conectores específicos. Paul Ricœur colocaba, pues, el discurso histórico en una tensión que le era propia entre la identidad narrativa y la ambición por la verdad. La poética del relato se presenta como la manera de superar las aporías de la aprensión filosófica del tiempo. Ricœur prefería al respecto la noción de *refiguración* a la de referencia,

[53] San Agustín, *Les Confessions,* Libro XI, cap. XIV, París, Garnier-Flammarion, 1964, pág. 264 [*Las confesiones*, Madrid, Akal, 2000].

[54] Ibíd., cap. XX, pág. 269.

[55] Paul Ricœur, *Temps et Récit,* tomo 3, ob. cit., pág. 106.

pues lo que está en cuestión es la redefinición de la propia noción de "realidad" histórica a partir de los conectores propios del tercer tiempo histórico, muy a menudo utilizados por los historiadores de oficio sin problematización. Entre esos conectores, se vuelven a encontrar, en efecto, categorías que les son familiares al historiador: el "tiempo calendario es el primer puente arrojado por la práctica histórica entre el tiempo vivenciado y el tiempo cósmico".[56] Se acerca al tiempo físico por la posibilidad de ser medido y recibe aportes del tiempo vivenciado. El tiempo calendario "cosmologiza el tiempo vivenciado" y "humaniza el tiempo cósmico".[57] La noción de generación, convertida hoy, después de los trabajos de Jean-François Sirinelli, en categoría de análisis esencial, era considerada por Ricœur como una mediación mayor de la práctica histórica que también permite, como lo demostró Dilthey, encarnar esta conexión entre el tiempo público y el privado. La noción de generación permite comprobar la deuda, más allá de la finitud de la existencia, más allá de la muerte que separa a los ancestros de los contemporáneos. Existe, finalmente, la noción de indicio que en la actualidad ha adquirido tal amplitud que Carlo Ginzburg concibe un nuevo paradigma diferente al de Galileo, al que define como el del "rastro indicial"[58] proseguida a partir de sus síntomas de presencia por el cazador, el detective y el psicoanalista.

En tanto objeto usual del historiador, la noción de indicio, materializada por los documentos, los archi-

[56] Ibíd., pág. 190.

[57] Ibíd., pág. 197.

[58] Carlo Ginzburg, "Traces, racines d'un paradigme indiciaire", en *Mythes, emblèmes, traces,* París, Flammarion, 1989, págs. 139-180 [*Mitos, emblemas e indicios: morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1989].

vos, no resulta menos enigmática y esencial para la reconfiguración del tiempo. Ricœur tomaba la expresión significatividad del indicio de Emmanuel Levinas[59] en tanto perturbación de un orden, significante que no hace aparecer nada. Pero también inscribía la noción de indicio en su lugar histórico. Esta noción era utilizada en la tradición histórica desde hacía ya mucho tiempo, puesto que se la encuentra tanto en Seignobos como en Marc Bloch. Esta concepción de una ciencia histórica por indicios corresponde a su pareja referencial, en una ambivalencia que resiste a la clausura del sentido, pues el vestigio se halla sumergido en el presente y se encuentra, al mismo tiempo, siendo el soporte de un significado que ya no está allí.

Esta noción de indicio, al mismo tiempo ideal y material, es en la actualidad el resorte esencial del gran fresco dirigido por Pierre Nora, los *Lugares de la memoria*. Es también ese lazo inefable que vincula al pasado con un presente que se ha convertido en una pesada categoría en la reconfiguración del tiempo por intermedio de sus indicios memoriales. Pierre Nora ve en ello una nueva discontinuidad en la escritura de la historia "qué sólo puede calificarse como *historiográfica*".[60] Esta ruptura influye en la mirada y compromete a la comunidad de historiadores a volver a examinar de otra manera los mismos objetos a la luz de los indicios dejados en la memoria colectiva por los hechos, los hombres, los símbolos, los emblemas del pasado. Este abandono/recuperación de toda la tradición histórica por ese momento memorial que vivimos abre el camino

[59] Emmanuel Levinas, "La trace", *Humanisme de l'autre homme*, Saint-Clément, Fata Morgana, 1972, págs. 57-63 [*Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1974].

[60] Pierre Nora, *Les Lieux de mémoire*, tomo 3, vol. 1, París, Gallimard, 1993, pág. 26.

a una historia totalmente diferente. Esa vasta cantera abierta sobre la historia de las metamorfosis de la memoria, sobre una realidad simbólica al mismo tiempo palpable y no asignable permite, por su doble problematización de la noción de historicidad y de la de memoria, ejemplificar ese tercer tiempo definido por Ricœur como puente entre el tiempo vivenciado y el tiempo cósmico. Constituye el campo de investigación de lo que Reinhart Koselleck calificaba como nuestro espacio de experiencia, o sea, ese pasado vuelto presente. Permite explorar el enigma del gusto excesivo por el pasado, pues el objeto memorial, en su lugar material o ideal, no se describe en términos de simples representaciones, sino como lo define Ricœur, en términos de "*représentance* o lugartenencia, con lo que se significa que las construcciones de la historia tienen la ambición de ser reconstrucciones que respondan a los requerimientos de un *cara a cara*".[61] Ricœur significa –y el proyecto de Pierre Nora no está lejos de esto– que el excesivo gusto por el pasado de una observación no es en sí misma objetable, sino solamente memorable. Plantea frontalmente la pregunta acerca de lo que constituye la memoria. Al insistir en el papel de los acontecimientos fundadores y sobre su vinculación con el relato como identidad narrativa, Ricœur abre la perspectiva historiográfica actual en la cual la empresa de Pierre Nora se inscribe como monumento de nuestra época.

El intento de los *Annales* durante la década del setenta de romper con el relato fue –según Ricœur– ilusoria y contradictoria con el proyecto histórico. Al admitir que el historiador construye, problematiza y proyecta su subjetividad sobre el objeto de su investigación, por cierto que la escuela de los *Annales* parecía

[61] Paul Ricœur, *Temps et Récit,* tomo 3, pág. 228, citado por Olivier Mongin, *Paul Ricœur*, París, Le Seuil, 1994, pág. 157.

acercarse *a priori* a la posición de Ricœur. Pero de hecho no lo hacía para adoptar el punto de vista hermenéutico de la explicación comprensiva. Los *Annales* tenían como objetivo esencial la escuela metódica. Por lo tanto, se trataba, por el contrario, de alejarse del sujeto para quebrar el relato que historizaba para hacer prevalecer la cientificidad de un discurso histórico renovado por las ciencias sociales. Para mejor poner de manifiesto el corte epistemológico operado por los *Annales*, sus iniciadores y discípulos pretendieron romperle el cuello a lo que se designaba de manera peyorativa como historia que "historizaba": el acontecimiento y su relato. Hubo, por cierto, desplazamientos de objetos, una reevaluación de los fenómenos económicos en la década del treinta, luego, en la década del cincuenta, una valorización de las lógicas espaciales. Fernand Braudel denunció el corto plazo remitido a lo ilusorio con relación a la permanencia de los grandes zócalos de la geohistoria, al largo plazo. Sin embargo, las reglas de la escritura histórica –como bien lo demostró Ricœur– le impidieron caer en la sociología, pues el largo plazo seguía siendo una insoslayable permanencia. En tanto historiador, Braudel seguía siendo tributario de formas retóricas propias de la disciplina histórica. Contrariamente a sus proclamas a voz en cuello, él también proseguía con su tesis la realización de un relato: "La propia noción de historia de largo plazo deriva del acontecimiento dramático [...] es decir, de la construcción de la trama [de la *mise en intrigue*] del acontecimiento".[62] La trama, que ya no tenía como tema a Felipe II sino al Mediterráneo, era, por cierto, de otro tipo, pero no por ello dejaba de ser una trama. El Mediterráneo figuraba como un casi personaje que experimentaba su último período glorio-

[62] Paul Ricœur, *Temps et Récit*, tomo 1, ob. cit., pág. 289.

so en el siglo XVI, antes de que se produjera el desplazamiento hacia el Atlántico y América, momento en el cual "el propio Mediterráneo salía de la gran historia".[63] La construcción de la trama [la *mise en intrigue*] se le imponía, pues, a cualquier historiador, incluso a aquel que tomaba mayor distancia con la cantinela clásica de los sucesos político-diplomáticos. La narración constituía, pues, la mediación indispensable para hacer historia y vincular así el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa, de los que hablaba Koselleck: "Nuestra hipótesis de trabajo vuelve así a considerar el relato como el guardián del tiempo, en la medida en que no haya tiempo pensado sino contado".[64] La configuración del tiempo pasa por la narración del historiador. La configuración histórica así encarada se desplaza entre un espacio de experiencia que evoca la multiplicidad de los recorridos posibles y un horizonte de expectativa que define un futuro-vuelto-presente, no reductible a una simple derivación de la experiencia presente: "Así, espacio de experiencia y horizonte de expectativa hacen algo mejor que oponerse de manera polar: se condicionan mutuamente".[65] La construcción de esta hermenéutica del tiempo histórico ofrece un horizonte que ya no está tramado solamente por la finalidad científica, sino que se inclina hacia un hacer humano, a instituir un diálogo entre las generaciones, a un actuar sobre el presente. En esa perspectiva conviene reabrir el pasado, volver a examinar sus potencialidades. Al rechazar la relación puramente anticuaria con la historia, la hermenéutica histórica se orienta a "volver más determinadas nuestras expecta-

[63] Ibíd., pág. 297.
[64] Ibíd., tomo 3, pág. 435.
[65] Ibíd., pág. 377.

tivas y más indeterminada nuestra experiencia".[66] El presente reinviste el pasado a partir de un horizonte histórico despegado de él. Transforma la distancia temporal muerta en "trasmisión generadora de sentido".[67] El vector de la reconstitución histórica se encuentra entonces en el centro del actuar, del hacer-presente que define la identidad narrativa bajo su doble forma de la mismidad (*idem*) y del sí mismo (*ipseidad*). La centralidad del relato relativiza la capacidad de la historia para confinar su discurso en una explicación encerrada en mecanismos de causalidad. No permite volver "a la pretensión del sujeto constituyente para dominar el sentido",[68] ni renunciar a la idea de una globalidad de la historia según "sus implicaciones éticas y políticas".[69]

Concentrar la atención en los procedimientos textuales, narrativos, sintácticos mediante los cuales la historia enuncia su régimen con respecto a la verdad lleva a reapropiarse de los logros de los trabajos de toda la filiación "narratologista", desarrollada particularmente en el mundo anglosajón y conocida en Francia gracias a Paul Ricœur. El desarrollo de las tesis "narrativistas" se alimentó, en efecto, con el *linguistic turn*, con la crítica al modelo nomológico y con el hecho de considerar al relato como un yacimiento del saber, como despliegue de recursos de inteligibilidad. Los "narrativistas" permitieron así demostrar la manera en que el modo del relato tiene valor explicativo, aunque sea por la constante utilización de la conjunción de subordinación "porque", que encubre y confunde dos funciones diferentes, la consecución y la consecuencia. Los lazos cronológicos y lógicos quedan así afianzados

[66] Ibíd., pág. 390.
[67] Ibíd., pág. 399.
[68] Ibíd., pág. 488.
[69] Ibíd., pág. 489.

sin ser problematizados. Ahora bien, conviene desimbricar esa palabra contraseña, el "porque" de uso tan dispar. Precisamente, ese trabajo sobre las capacidades explicativas propias del relato fue lo que llevó a cabo la corriente "narrativista". Así, durante la década del cincuenta, William Dray demostró que la idea de causa debía ser separada de la idea de ley.[70] Defendió un sistema causal irreductible a un sistema de leyes y criticó tanto a los que practicaban esa reducción como a los que excluían cualquier forma de explicación. Poco después, Georg Henrik Von Wright preconizaba un modelo mixto basado en una explicación casi causal[71] como el más apropiado para la historia y las ciencias humanas en general. Las relaciones causales se encontraban, según él, en estrecha relación con su contexto y con la acción allí implicada. Inspirándose en los trabajos de Élisabeth Anscombe, privilegiaba las relaciones intrínsecas entre las razones de la acción y la propia acción. Von Wright oponía entonces la conexión causal no lógica, puramente externa, referida a los estados de sistema, y la conexión lógica, vinculada con las intenciones, que adoptaba una forma teleológica. El vínculo entre esos dos niveles heterogéneos se situaba en los rasgos que configuraban el relato: "El hilo conductor, a mi juicio, es la intriga, en tanto síntesis de lo heterogéneo".[72] Por su parte, Arthur Danto descubría las diversas temporalidades dentro del relato histórico y cuestionaba la ilusión de un pasado como entidad fija con relación a la cual sólo la mirada del historiador sería móvil. Por

[70] William Dray, *Laws and Explanation in History*, Oxford University Press, 1957.

[71] Georg Henrik Von Wright, *Explanation and Understanding*, Routledge et Kegan, 1971 [*Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza, 1980].

[72] Paul Ricœur, *Temps et Récit*, tomo 1, ob. cit., pág. 202.

el contrario, distinguía tres posiciones temporales internas, dentro de la narración.[73] El campo de lo enunciado implica ya dos posiciones diferentes: la del acontecimiento descripto y la del acontecimiento en función del cual es descripto. También hay que agregar el plano de la enunciación, que se sitúa en otra posición temporal, la del narrador. La consecuencia epistemológica de dicha diferenciación temporal representa la paradoja de la causalidad, puesto que un acontecimiento posterior puede hacer aparecer un acontecimiento anterior en situación causal. Por otra parte, la demostración de Danto volvía a considerar como indistintas a la explicación y la descripción, ya que, según su expresión, la historia era de una sola pieza. Algunos, como Hayden White, fueron aún más lejos en la perspectiva de construcción de una poética de la historia,[74] al presuponer que el registro del historiador no es fundamentalmente diferente del de la ficción, en el plano de su estructura narrativa. La historia sería, pues, ante todo, escritura, artificio literario. Hayden White situaba la transición entre el relato y la argumentación en la noción de construcción de la trama [la *mise en intrigue*].

Paul Ricœur se encontraba, pues, muy cercano de esas tesis. Por otra parte, celebraba en los "narrativistas" dos logros mayores. En primer lugar, demostraban que "contar era ya explicar [...]. El 'el uno por el otro' que, según Aristóteles, conforma la conexión lógica de la trama era ahora el punto de partida obligatorio de toda discusión sobre la narración histórica".[75] En segundo

[73] Arthur Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, 1965 [*Historia y narración: ensayos de filosofía analítica de la historia*, Barcelona, Paidós, 1989].

[74] Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, The John Hopkins University Press, 1973.

[75] Paul Ricœur, *Temps et Récit*, tomo 1, ob. cit., pág. 251.

lugar, a la diversificación y jerarquización de los modelos explicativos, los "narrativistas" oponían la riqueza de recursos explicativos internos al relato. Sin embargo, y pese a esos dos avances en la comprensión acerca de qué es un discurso histórico, Ricœur no adhería a las tesis más radicales de los "narrativistas", cuando éstas postulaban la indiferenciación entre historia y ficción. A pesar de su cercanía, subsistía un corte epistemológico que se basaba en el régimen de veracidad propio del contrato del historiador con relación al pasado. En este punto, compartía la posición de Roger Chartier, cuando éste afirma que "el historiador tiene como tarea entregar un conocimiento apropiado, controlado, de esta 'población de muertos', personajes, mentalidades, elementos que son su objeto. Abandonar esta pretensión acaso pueda ser desmesurado, pero también resulta fundador; sería como dejarle el campo libre a todas las falsificaciones, a todos los falsificadores".[76] Ese recuerdo del contrato de veracidad que, desde Herodoto y Tucídides, vincula al historiador con su objeto es de la mayor importancia para oponerse a todas las formas de falsificación y manipulación del pasado. No es contradictorio con el hecho de estar atento a la historia como escritura, como práctica discursiva.

La atención a los regímenes del discurso implica ingresar en esa zona de indeterminación a los efectos de volver a captar cómo se fabrican los regímenes de verdad y cuál es el estatus del error, el carácter inconmensurable o no de las diversas afirmaciones que se consideran como científicas. Por lo tanto, Ricœur no sigue el intento de deconstrucción de Michel Foucault y Paul Veyne, que se inspira en Nietzsche y predica una simple genealogía de las interpretaciones que cubriría los hechos históricos. Al recusar simultáneamente la

[76] Roger Chartier, *Le Monde*, 18 de marzo de 1993.

tentación positivista y la tentación genealógica, Ricœur les oponía un análisis de la realidad histórica que coloca "bajo el signo de la '*Répresentance*' para destacar su doble estatus de realidad y de ficción: una función vicaria de lugartenencia".[77] Ricœur no se encierra, pues, dentro de un discurso clausurado en sí mismo. A la fórmula provocativa de Roland Barthes, según la cual "en ningún caso el hecho tiene otra existencia que no sea lingüística", le oponía lo que calificaba como "cuadrilátero del discurso": el locutor que toma en cuenta la palabra singular como acontecimiento; el interlocutor que remite al carácter dialógico del discurso; el sentido, que es el tema del discurso y, finalmente, la referencia que remite a aquello de lo que se habla, a una exterioridad con respecto al discurso.

2) Una hermenéutica del otro

Al igual que Paul Ricœur, Michel de Certeau realizó la travesía estructuralista desde adentro, apropiándose de lo mejor que existía en ese momento, pero sin compartir las ilusiones cientificistas de las figuras más visibles de la época estructural. Se inspiró en la metodología estructuralista para su enfoque de los textos, pero también detectó un objetivismo inconsciente del estructuralismo al que siempre rechazó, reuniéndose en este punto una vez más con el distanciamiento adoptado por Ricœur en el diálogo que mantuvo con Claude Lévy-Strauss: "¿No existe acaso un positivismo

[77] Paul Ricœur, "Histoire et rhétorique", *Diogène*, nº 168, octubre-diciembre de 1994, pág. 25.

oculto que identifica los objetos culturales y su organización con el sentido último de la experiencia humana? Si es así, el estructuralismo sólo sería, como dice Ricœur, un culturalismo".[78] Agregaba que el problema del sentido era lo no dicho, el propio silencio del estructuralismo, lo que no invalidaba el método, con la condición de que se respetaran los límites y, por lo tanto, se rechazaran las derivas de un proyecto que se había convertido en algo hiperbólico.

La cuestión central que se planteaba De Certeau era la de la lectura de los textos del pasado y, en ese sentido, todo su itinerario de investigador lo hacía pasar por los tres estratos de análisis de los documentos que conseguía pensar en conjunto y no como exclusivos en sí mismos: la distancia objetivadora de las fuentes, el esclarecimiento de su lógica estructural interna y la recuperación del sentido en una hermenéutica del otro.

En primer lugar, De Certeau se hallaba intensamente influido por la enseñanza de Jean Orcibal, a cuyo seminario, dedicado a la historia moderna y contemporánea del catolicismo, había asistido entre 1957 y 1963, en la Vª sección de la École des hautes études. Allí había aprendido las estrictas reglas de la erudición que lo apoyaron en la orientación de la nueva revisión de la espiritualidad de la Compañía jesuita, en la que participó, *Christus*, cuyo objetivo consistía en volver a encontrar en las fuentes originales de la Compañía una modernidad que se había perdido. Jean Orcibal le concedía al establecimiento minucioso de los hechos una prioridad absoluta: "Volver a las fuentes podría ser una de las consignas de este método; en contra de los análisis demasiado generales o de las investigaciones demasiado prolongadas, en contra del 'aproximada-

[78] Michel de Certeau, Groupe de la Bussière, conferencia dactilografiada.

mente' y de la generalización apresurada, recomendaba someterse al documento".[79] En contacto con Jean Orcibal, De Certeau se apropió de las lecciones sobre el método crítico interno y externo de las fuentes, base de cualquier trabajo histórico luego de las reglas definidas, a fines del siglo XIX, por Langlois y Seignobos, las que invitaban al investigador a estudiar muy escrupulosamente, en el microscopio, los originales a los efectos de evaluar la porción de veracidad contenida en la masa documental. La historia se situaba entonces en el centro de la textualidad, y la filología clásica servía como instrumento esencial para clasificar y darle coherencia cronológica a la historia de las ideas. La filología se convertía para él en un "arte de leer", según la expresión de Mario Roques. Michel de Certeau quedaba, entonces, científicamente preparado para su trabajo como historiador, merced a la verdadera escuela de erudición que constituyó aquel seminario cuyo objeto esencial era el estudio de las influencias de la mística renano-flamenca en Francia. El camino definido por Jean Orcibal no se limitaba, sin embargo, a una simple restitución positiva de los documentos del pasado: definía tres momentos que luego De Certeau haría suyos, aunque formulándolos de otra manera. A un primer momento, neutro, de práctica de ascesis del yo del investigador en su trabajo de erudición, al que calificaba como vía "purgativa", le sucedía "la vía iluminadora, el descubrimiento, lo que lleva a afirmar 'que sólo se sabe lo que uno mismo ha descubierto'".[80] Era el momento en que el historiador descubría, luego de un lapso ascético, la figura del otro

[79] Jacques Le Brun, prefacio a Jean Orcibal, *Études d'histoire et de littérature religieuses XVI^{e}-XVIII^{e} siècle*, París, Klincksieck, 1997, pág. 10.

[80] Ibíd., pág. 20.

como objeto propio de su investigación. En ese momento tenía que suceder "la experiencia unitiva" mediante la cual el historiador reanudaba su subjetividad con el objeto de su investigación en una especie de desdoblamiento, de surgimiento de un sí mismo que ya no era el yo. Esta experiencia hacía pasar al historiador a un trabajo de "desapropiación de sí mismo y de redescubrimiento de sí en una unión con el otro que es del orden de la sensación de lo 'interior'".[81]

En un segundo nivel, De Certeau realizaba diferenciaciones de inspiración estructuralista dentro de la propia unidad de lenguaje. Era el caso cuando emprendía, en particular, el análisis del testimonio informado por Jean de Léry sobre su expedición al Brasil, en la segunda mitad del siglo XVI, al que Claude Lévy-Strauss había convertido en el "breviario del etnólogo". De la ida y vuelta de Jean de Léry –protestante calvinista ginebrino, descubridor de los tupinambos en la bahía de Río, antes de volver a su punto de partida– existía un relato de viaje con un descubrimiento esencial, el del salvaje. Esta intrusión, y el uso que de ella hacía De Léry, le interesaron a De Certeau, quien las colocó en el centro del relato etnológico. Las percibía como el caminar circular de una y otra parte de una división que tenía como fuente una visión binaria entre el mundo salvaje y el mundo civilizado para finalmente volverse más compleja al cabo de una fractura interna del discurso que terminaba por diferenciar una cara de exterioridad y otra de interioridad en medio de dos mundos opuestos: "A la bipolaridad inicial, peligrosa y escéptica (verdad *de este lado*, error *del otro lado*), la reemplaza un esquema circular cons-

[81] Ibíd., pág. 21.
[82] Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire,* ob. cit., pág. 231.

truido sobre el triángulo de tres referencias",[82] que son Ginebra como punto de partida y de regreso, enfrentado a esa naturaleza extraña y a esa humanidad ejemplar en las que la alteridad del nuevo mundo se encontraba fragmentada entre un exotismo y una esperanza ética, según los votos y la expresión que de ella da Jean de Léry. Esta alteridad, ese trabajo del otro dentro de la escritura occidental desemboca en una "hermenéutica del otro. Lleva al nuevo mundo el aparato de exégesis cristiano".[83] Jean de Léry practicaba ya esta hermenéutica al reemplazar el lenguaje teológico que era el suyo al partir desde Ginebra por la actividad traductora de su punto de llegada. En cuando a De Certeau, duplicaba esta actividad traductora en la medida en que se encontraba enfrentado con una escritura sumergida en el siglo XVI, de la que convenía dar cuenta en el siglo XX. Por lo tanto, había que proceder a una nueva operación de traducción de un texto doblemente fragmentado por la diferencia espacial que lo caracterizaba y por la distancia temporal que nos lo volvía ausente.

La necesaria comprensión de la traducción implicaba una relación de diferenciación, preludio de un segundo movimiento que era el de la apropiación de la visión del otro. De Certeau se situaba dentro de esta cadena interpretativa para estudiar cómo funcionaba la perspectiva de Juan de la Cruz como fuente de Surin, ubicada en el marco de una inmersión en la singularidad de las dos obras que únicamente permitían "saber *quién* era *el* Juan de la Cruz de Surin".[84] Privilegiaba, pues, lo que se encontraba más allá del texto, la recepción que encontraba y su eficacia. De acuerdo con los diversos distanciamientos y reutilizaciones de la obra

[83] Ibíd., pág. 231.
[84] Íd., *L'Absent de l'histoire,* ob. cit., pág. 43.

en la pluralidad de las lecturas que de ella se hacían, se podía restituir el afloramiento del secreto de la obra. De esta manera, la tradición podía volver a ser tradición viva, portadora de prácticas a través de las distintas metamorfosis y rupturas. El decir era, pues, un volver a decir, diferente, ubicado en una configuración inédita. Durante el siglo XVII, las expectativas religiosas fueron siendo puestas progresivamente al servicio de las instituciones políticas en una sociedad que se volvía laica y en la cual el Estado moderno afianzaba su preponderancia. Ese desplazamiento, iniciado en el siglo XVI con la Reforma, desembocaba sobre el presente de la modernidad occidental y todo el trabajo como historiador de De Certeau consistía en dar a ver la actualidad de esta "ruptura instauradora". Ésta provocaba el derrumbe de una cosmología de tipo holista para dar lugar a una espiritualidad concebida como experiencia subjetiva que trazaba "el itinerario del sujeto hacia su centro".[85]

Sin caer en las facilidades del anacronismo o en las del "acuerdismo", De Certeau manejaba una dialógica ceñida con los textos que exhumaba del pasado reuniendo el acto de la escritura con el de la lectura, y así construía el camino hacia una hermenéutica de la carencia: "Ante todo, es preciso tratar de comprender", escribía al presentar el informe sobre la posesión de Loudun.[86] Cuando De Certeau publicaba ese informe, en 1970, la historia de las mentalidades triunfaba con la Escuela de los *Annales,* y su objetivo estaba muy cercano al de los trabajos de Robert Mandrou, que acababa de publicar, en 1968, su tesis sobre *Magistrats*

[85] Íd., "Cultures et spiritualités", *Concilium,* nº 19, noviembre de 1966, pág. 15.
[86] Íd., *La Possession de Loudun*, col. "Archives", París, Gallimard, 1970, reed. 1990, pág. 18.

et Sorciers, constituyéndose en el verdadero heredero de las orientaciones historiográficas definidas por Lucien Febvre. Ahora bien, la interpretación de Michel de Certeau en el mismo campo de análisis incluía una dimensión crítica frente a la manera en que era concebida la propia noción de mentalidad, apoyada en fuentes limitadas y que funcionaba dentro de la pareja binaria de la supuesta oposición entre una cultura de élite y una cultura popular. De Certeau ya había expresado su insatisfacción ante esa hermosa mecánica en sus análisis sobre el movimiento de Mayo de 1968, al criticar un punto de vista que le asignaba a la multitud una posición "por definición pasiva",[87] así como en un artículo escrito con Dominique Julia y Jacques Revel en 1970: "La Beauté du mort".[88] La búsqueda de sentido a través del análisis de una crisis paroxística en pleno siglo XVII constituía para De Certeau el intento de una historia del creer, del acto de creer en los signos objetivados y en sus desplazamientos. El historiador se enfrentaba con el enigma de la mística de la misma manera que el hombre estaba ubicado en la Antigüedad ante el enigma de la Esfinge. De Certeau tomaba sus distancias con el punto de vista tradicional que relegaba la mística hacia el sector de la mentalidad primitiva o que la afectaba a una tradición marginal de las distintas iglesias. Él la situaba, por el contrario, en el centro de la modernidad, como manifestación al mismo tiempo tangible e inasible de la experiencia de la

[87] Íd., *La Prise de parole*, París, Desclée de Brower, 1968, pág. 89, reed. Points-Seuil, 1994 [*La toma de la palabra y otros escritos políticos,* México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, ITESO, 1995].

[88] Íd., Dominique Julia, Jacques Revel, "La Beauté du mort", *Politique Aujourd'hui*, diciembre de 1970, en Michel de Certeau, *La Culture au pluriel*, París, Points-Seuil, 1993.

modernidad en la efectuación de la disociación entre el decir y el hacer. Las expresiones de la mística se debían estudiar en su doble inscripción en el *corpus* del texto, del lenguaje místico como indicio de lo que Jean-Joseph Surin llamaba "ciencia experimental", así como en el propio cuerpo alterado de los místicos. No bastaba con referirse al cuerpo social del lenguaje. El sentido tenía por escritura la letra y el símbolo del cuerpo. El místico recibía de su propio cuerpo la ley, el lugar y el límite de su experiencia. En el propio interior de ese ausente, de ese otro irreductible, se daba a pensar la mística, que se definía con Michel de Certeau como una nueva antropología o historia del creer. Como lo destacaba Philippe Boutry, esta búsqueda de sentido llevó a De Certeau a transformar lo que se presentaba como una historia de las mentalidades en una historia de las creencias: "Articular el creer, o desarticularlo, es darle a la creencia el estatus de un acto que se encuentra por entero en la historia y que también se le escapa. Quizá se encuentre allí, en esa tensión entre lo *asible* y lo ausente de la historia, entre el esfuerzo de inteligencia del pasado y del presente, y la irreductibilidad del *otro*, tal vez sea allí donde resida la 'inspiración' de Michel de Certeau como historiador".[89] Allí donde De Certeau operaba un desplazamiento mayor era cuando no reducía, en contraste con Robert Mandrou, su exploración a la sola conciencia judicial erigida en encarnación de la Razón y del progreso en curso. Le daba a entender con claridad a Mandrou que si el historiador tenía como indicios esenciales los archivos jurídicos, el silencio de los archivos no era un argumento para el historiador y no valía como prueba. El investigador debía abrirse un

[89] Philippe Boutry, *Le Débat*, nº 49, marzo-abril de 1988, París, Gallimard, pág. 96.

camino y entregarse a otras vías de acceso en su análisis de las formaciones discursivas mediante una confrontación sistemática de los distintos saberes y creencias en conflicto. Esto implicaba lo que Philippe Boutry calificaba como una especie de retención por parte del historiador, que debía evitar imponer su planilla de lectura contemporánea con su documento, y que no debía dejarse llevar por la fascinación del archivo en su presunta "verdad". El movimiento de esta hermenéutica en acción equivalía a dejarle lugar al otro y, por lo tanto, en el caso de Loudun, a pensar junto con el brujo y el magistrado, el médico y el clérigo, así como con el político, sin atribuirle a tal o cual saber una postura de testigo privilegiado con respecto a la verdad. Por eso el historiador debía renunciar, según De Certeau, a cualquier posición prominente y dar muestras de una humildad principista que, mientras proseguía su marcha hacia la comprensión del otro, sabía que el enigma nunca sería totalmente reabsorbido por aquello que le oponía resistencia: "Es precisamente lo que el historiador –se trata, después de todo, de *nuestro* lugar– puede indicarles a los analistas literarios de la cultura. Por función, desaloja a estos últimos del pretendido estatus de puros espectadores manifestándoles en todas partes la presencia de mecanismos sociales de opción, de crítica, de represión, recordándoles que siempre es la violencia quien funda un saber. La historia es en esto, aunque sólo sea por esto, el lugar privilegiado en que la mirada se inquieta. Sin embargo, sería en vano esperar un cuestionamiento político, un franqueamiento de las culturas, un surgimiento finalmente liberado, una espontaneidad liberada como lo deseaban de manera ambigua los primeros folkloristas. La historia de los antiguos repartos nos enseña que ninguno de ellos es indiferente, que toda organización supone una represión. Simplemente, no es seguro que esta represión

siempre se deba hacer según una distribución social jerárquica de las culturas. Lo que puede llegar a ser le corresponde a la experiencia política viva enseñárnoslo, si es que sabemos leerlo; no está mal recordarlo en momentos en que se plantean las acuciantes cuestiones de una política y de una acción culturales".[90]

[90] Michel de Certeau, Dominique Julia y Jacques Revel, "La Beauté du mort", *Politique-Aujourd'hui,* diciembre de 1970, pág. 23, en *La Culture au pluriel,* ob. cit., pág. 71.

III
HISTORIZAR
LOS INDICIOS MEMORIALES

1) Problematizar la memoria mediante la historia

Los recientes estudios sobre historia social de la memoria demuestran hasta qué punto la oposición canónica entre historia y memoria no es pertinente. El propio acercamiento de esas dos nociones recuerda la dimensión humana de la disciplina histórica. Este cuestionamiento de la separación radical, practicada por Maurice Halbwachs, y la del encubrimiento de los dos campos, practicada por el Estado nacional, tiene como efecto un desplazamiento de la mirada histórica, iniciado por Georges Duby en su estudio de la famosa batalla de Bouvines:[91] en esa circunstancia no se limitaba a restituir lo que realmente había sucedido, es decir, no mucho, durante aquel ilustre domingo del 27 de julio de 1214, sino que mostraba lo que había constituido esa jornada como acontecimiento que importaba sobre todo por sus indicios: "Fuera de ellos, el aconteci-

[91] Georges Duby, *Le Dimanche de Bouvines*, París, Gallimard, 1973; reed. 2005 [*El domingo de Bouvines: 24 de julio de 1214*, Madrid, Alianza, 1988].

miento no era nada".[92] El tan lejano recuerdo de Bouvines sólo pudo ser conservado a partir del momento en que fue ubicado, encuadrado en la conciencia colectiva. Las metamorfosis de esa memoria se convertían, pues, en objeto de la historia con el mismo rango que la efectividad del acontecimiento en sus estrechos límites temporales. El estudio de los juegos de la memoria y el olvido de los indicios develan cómo "la percepción del hecho vivido se propaga en ondas sucesivas".[93] A través de una investigación sistemática de la memoria colectiva, Philippe Joutard fue también precursor en ese campo, cuando se planteó como proyecto examinar los fundamentos del persistente rencor que oponía a las dos comunidades cevenoles. Comprobó que esa división de hecho recién databa de la segunda mitad del siglo XIX. Anteriormente, la historiografía era unánime en reprobar la rebelión "camisarda". No había conseguido borrar las heridas ni resolver la comunidad regional. Joutard concibió entonces la hipótesis, que verificó con los campesinos cevenoles, acerca de una memoria oral subterránea y así emprendió la primera verdadera investigación histórico-etnográfica a partir de 1967. La misma estableció la existencia de una tradición oral en torno al acontecimiento traumático de la rebelión "camisarda" y de su represión, memoria reprimida, pero arraigada: "Este estudio espera haber demostrado que una investigación historiográfica no puede estar separada del examen de las mentalidades colectivas".[94]

Ese desplazamiento de la mirada histórica correspondía en un todo con el actual giro historiográfico según el cual la tradición sólo tiene valor en tanto afecta al presente. La distancia temporal ya no es,

[92] Ibíd., ed. de 1973, pág. 8.

[93] Ibíd., ed. de 1973, pág. 14.

[94] Philippe Joutard, *La Légende des camisards, une sensibilité au passé,* París, Gallimard, 1977, pág. 356.

pues, una desventaja, sino una baza para la apropiación de las distintas estratificaciones del sentido de los acontecimientos del pasado, convertidos entonces en acontecimientos "sobresignificados".[95] Esta concepción discontinuista de la historicidad que privilegia el carácter irreductible del acontecimiento, lleva al cuestionamiento de la visión teleológica de una Razón histórica que se cumple según un eje orientado. La atención a los acontecimientos le hacía eco a la reflexión desarrollada en Alemania en la dĕcada del veinte por Franz Rosenzweig,[96] Walter Benjamin y Gershom Sholem, con la idea de un tiempo del hoy, discontinuo, surgido del continuismo progresivo y de la idea de causalidad. Tal como lo demuestra Stéphane Mosĕs, tenían en común pasar de un "tiempo de la necesidad a un tiempo de las posibilidades".[97] El mesianismo judío, propio de esos tres autores víctimas de las contrariedades de la experiencia directa de su tiempo, escapaba al finalismo para privilegiar los desgarramientos de la historia. El paradigma estético le servía así a Walter Benjamin para definir entre los distintos momentos del tiempo, "un lazo que no sea una relación de causalidad".[98] A partir de una temporalidad discontinua, el sentido se develaba tras un trabajo hermenéutico intensamente tributario de la instancia del presente, que se encontraba en situación preponderante, verdaderamente constitutiva del pasado. Sólo después del acontecimiento, en el

[95] Paul Ricœur, "Événement et sens", *Raisons pratiques*, nº 2, 1991, pág. 55.

[96] Véase Paul Ricœur, "La 'figure' dans *L'Étoile de la Rédemption*, de Franz Rozenzweig", *Esprit,* 1988; incluido en *Lectures 3*, París, Le Seuil, 1994, págs. 63-81.

[97] Stĕphane Mosès, *L'Ange de l'histoire*, París, Le Seuil, 1992, pág. 23 [*El ángel de la historia: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Madrid, Cátedra, 1997].

[98] Ibíd., pág. 122.

indicio, se podía pretender recuperar un sentido que no era un *a priori*: "El modelo estético de la historia cuestiona los postulados básicos del historicismo: continuidad del tiempo histórico, causalidad que rige el encadenamiento de los acontecimientos del pasado hacia el presente y del presente hacia el futuro".[99]

Este enfoque creacionista de la historia implicaba el cuestionamiento de la distancia instituida por la mayoría de las tradiciones historiográficas entre un pasado muerto y el historiador encargado de objetivarlo. Por el contrario, la historia estaba para ser re-creada y el historiador era el mediador, el barquero de esta recreación. Ésta se realizaba en el trabajo del hermeneuta, que lee lo real como si fuera una escritura cuyo sentido se desplaza al cabo del tiempo en función de sus diversas fases de actualización. El objeto de la historia era, entonces, construcción por siempre re-abierta por su escritura. La historia era, pues, ante todo, la de los acontecimientos, en tanto inscripción en un presente que le confería una actualidad siempre nueva, ya que estaba situada en una configuración singular. Ya en su momento, Walter Benjamin se oponía al historicismo como la transposición de un modelo tomado de la causalidad mecánica en el cual la causa de un efecto se buscaba en la posición inmediatamente anterior en la cadena temporal. A ese modelo cientificista le oponía "un modelo hermenéutico, que tendiera hacia la interpretación de los acontecimientos, es decir, hacia el esclarecimiento de su sentido".[100]

Esta recuperación reflexiva del acontecimiento sobresignificado estaba en la base de una construcción narrativa constitutiva de las identidades fundadoras, como la toma de la Bastilla, para Francia, o el desem-

[99] Ibíd., pág. 126.
[100] Ibíd., pág. 161.

barco del Mayflower, para Estados Unidos. Frente al mal mayor, también podía convertirse en una identidad negativa de la colectividad internacional, como fue el caso de Auschwitz. Ese desplazamiento de la mirada que, sin negar la pertinencia del necesario momento metódico, crítico, concedía preponderancia a la parte interpretativa de la historia, era definido por Pierre Nora cuando caracterizaba el momento historiográfico actual: "Está abierto el camino para una historia muy diferente, ya no de determinantes, sino de sus efectos, ya no de las acciones memorizadas ni siquiera conmemoradas, sino el indicio de esas acciones y el juego de esas conmemoraciones, ya no los acontecimientos por sí mismos, sino su construcción en el tiempo, el borrado y el resurgimiento de sus significados, ya no el pasado tal como pasó, sino sus sucesivos nuevos usos, ya no la tradición, sino la manera en que ésta se constituyó y se trasmitió".[101]

Lo que estaba en juego era la toma de conciencia por parte de los historiadores del estatus de segundo grado de su discurso. Entre la historia y la memoria, la brecha no había sido colmada. Se podía evitar el callejón sin salida al que llevaba una separación demasiado pronunciada. Ante la competencia de experticia del historiador que valorizaba el estatus de la verdad en su investigación para enfrentar a los negacionistas, dejándole a la memoria la función de la fidelidad, era posible preguntarse qué valdría una verdad sin fidelidad o una fidelidad sin verdad. Sólo a través de la mediación del relato se podía realizar una articulación entre esas dos dimensiones.

Al respecto, según Ricœur, la práctica psicoanalítica podía serle útil al historiador: la palabra del anali-

[101] Pierre Nora, "Comment on écrit l'histoire de France?", *Les Lieux de mémoire,* ob. cit., 1993, tomo 3, pág. 24.

zando podía aflorar desde el inconsciente en forma de fragmentos de relatos incoherentes, de sueños, de actos fallidos... El objetivo era llevar a cabo una construcción de la trama (la *mise en intrigue*) inteligible, aceptable y constitutiva de su identidad personal. En esta búsqueda, el paciente, según Freud, pasa por dos mediaciones. En primer lugar, la del otro, de aquel que escucha, el psicoanalista. La presencia de un tercero que autoriza a contar es indispensable para la expresión de la memoria más dolorosa, traumática. El paciente habla delante de un testigo y éste lo ayuda a quitar los obstáculos que pesan sobre la memoria. La segunda mediación es la del propio lenguaje del paciente, lenguaje que es el de una comunidad singular: "Tomo los recursos de una práctica social y en esa práctica social del relato encontré el relato antes de conocerme a mí mismo. Diría incluso que me fue contado antes de que yo lo contara".[102] Esas dos mediaciones otorgan un arraigo social al relato para trasmutarlo en práctica. El dispositivo de la cura, por la presencia de un tercero, crea una forma particular de intersubjetividad. En cuanto al propio decir del paciente, sus relatos, hechos con otros relatos que lo preceden, están anclados, pues, en una memoria colectiva. El paciente expresa una interiorización de la memoria colectiva que cruza su memoria personal, desbordada por la preocupación por la comunicación, por la trasmisión intergeneracional. Esta memoria surge, pues, de un tejido simultáneamente público y privado. Adviene como surgimiento de un relato constitutivo de una identidad personal "enmarañada en historias"[103] que hace de la memoria algo compartido.

La segunda gran enseñanza que Ricœur extraía de

[102] Paul Ricœur, "Histoire, Mémoire, Oubli", Centre Beaubourg, "Les revues parlées", 24 de enero de 1996.

[103] Wilhelm Schapp, *In Geschichten vestrickt,* Wiesbaden, B.

la práctica analítica es el carácter lesionado de la memoria, cuyos complejos mecanismos se orientan a operar con ella y, por lo tanto, a reprimir los traumatismos experimentados y los recuerdos demasiado dolorosos. Éstos se encuentran en la base de las diversas patologías. Dos ensayos de Freud tienen como objetivo el tratamiento del recuerdo en el plano colectivo. Ponen en evidencia, a escala individual, el activo papel de la memoria, el hecho de que se comprometa con un trabajo. La cura analítica contribuye a un "trabajo con el recuerdo"[104] que debe pasar a través de los recuerdos-pantalla, fuentes de bloqueos que llevan a lo que Freud calificaba como compulsión de repetición en el paciente condenado a resistir apegándose a sus síntomas. El segundo uso del trabajo de la memoria invocado por Freud es aún más conocido, es el "trabajo del duelo".[105] El duelo no es solamente aflicción, sino verdadera negociación con la pérdida del ser amado en un lento y doloroso trabajo de asimilación y alejamiento. Ese movimiento de rememoración mediante el trabajo del recuerdo y de distanciamiento mediante el trabajo del duelo demuestra que la pérdida y el olvido se encuentran en acción en el centro mismo de la memoria para evitarle perturbaciones. De esta manera, frente a los mandatos actuales, según los cuales es un nuevo imperativo categórico que surge del deber de la memoria, Ricœur, inspirándose en la práctica analítica,

---

Heyman, 1976; trad. fr. de Jean Greisch, *Enchevêtré dans des histoires*, París, Le Cerf, 1992.

[104] Sigmund Freud, *Erinnern, wiederholen und durcharbeiten* (1914), en *De la technique psychanalitique*, París, PUF, 1953, págs. 105-115.

[105] Íd., *Trauer und melancolie*, "Deuil et mélancolie" (1917), en *Métapsychologie*, París, Gallimard, 1952, págs. 189-222.

oponía otro enfoque: "Soy prudente con respecto al deber de la memoria. Colocar a la memoria bajo imperativos es el comienzo de un abuso. Prefiero decir el trabajo de la memoria".[106]

Ricœur veía en ese fenómeno una analogía posible con el plano de la memoria colectiva. Ambas memorias, la individual y la colectiva, tenían que mantener una coherencia al cabo del tiempo en torno a una identidad que se sostenía y se inscribía en el tiempo y en la acción. Con esa condición, a esta identidad del sí mismo,[107] diferente de la mismidad, se refiere esta travesía experiencial de la memoria en torno del tema de la promesa. También se producen situaciones muy contrastadas donde en ciertos casos hay que enfrentarse con "un pasado que no quiere pasar" y en otros con actitudes de escape, de ocultación consciente o inconsciente, de negación de los momentos más traumáticos del pasado. Las patologías colectivas de la memoria se pueden manifestar tanto por situaciones de demasiado plena memoria, repetitivas, de las que la "conmemoración" y la tendencia a la "patrimonialización" del pasado nacional en Francia proporcionan un buen ejemplo, como por situaciones contrarias, de no demasiada memoria, como es el caso en todos los países totalitarios, donde predomina una memoria manipulada: "El trabajo de la historia se comprende como una proyección desde el plano de la economía de las pulsiones al plano de la labor intelectual, de ese doble trabajo de recordar y del duelo".[108] Así es como la memoria resulta inseparable del trabajo del olvido. Como lo recordaba Tzvetan Todorov: "La memoria no se opone en absoluto al olvido. Los

[106] Paul Ricœur, *Télérama*, 31 de diciembre de 1997.

[107] Véase Paul Ricœur, *Soi-Même comme un autre*, París, Le Seuil, 1990 [*Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996].

[108] Paul Ricœur, "Entre mémoire et histoire", *Projet*, nº 248, 1996, pág. 11.

dos términos que contrastan son el desdibujamiento (el olvido) y la conservación; la memoria es, siempre y necesariamente, la interacción de ambos".[109] Al igual que la historia, la memoria es, pues, un modo de seleccionar en el pasado, una construcción intelectual y no un flujo exterior al pensamiento. En cuanto a la deuda que guía "el deber de la memoria", se halla en el cruce de la triada pasado-presente-futuro: "Ese rebote del objetivo del futuro en el del pasado es la contraparte del movimiento inverso de influencia de la representación del pasado en la del futuro".[110] Lejos de ser un simple fardo que cargan las sociedades del presente, la deuda se puede convertir en un yacimiento de sentido con la condición de que reabra la pluralidad de las memorias del pasado y que explore el enorme recurso de los posibles no verificados. Ese trabajo no se puede realizar sin la "dialectización" de la memoria y de la historia, distinguiendo con el registro de la historia-crítica la memoria patológica, que actúa como una compulsión repetitiva, de la memoria viva en una perspectiva reconstructora: "Al darle libre curso, por medio de la historia, a las promesas no cumplidas, incluso suspendidas y reprimidas por el devenir posterior de la historia, un pueblo, una nación, una entidad cultural pueden acceder a una concepción abierta y viva de sus tradiciones".[111]

La memoria pluralizada, fragmentada, desborda hoy en todas partes el "territorio del historiador". Como herramienta mayor del lazo social, de la identidad individual y colectiva, se encuentra en el centro de una real apuesta y a menudo espera del historiador que le

[109] Tzvetan Todorov, *Les Abus de la mémoire*, París, Arléa, 1995, pág. 14 [*Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000].

[110] Paul Ricœur, "La marque du passé", *Revue de métaphysique et de morale*, nº 1, marzo de 1998, pág. 25.

[111] Ibíd., págs. 30-31.

dé, *a posteriori*, sentido, a la manera del psicoanalista. Durante largo tiempo usada como instrumento de manipulación, puede ser reinvestida en una perspectiva de interpretación abierta hacia el futuro, como una fuente de reapropiación colectiva y no como simple museografía escindida del presente. La memoria supone la presencia de la ausencia, sigue siendo el punto de costura esencial entre el pasado y el presente, de ese difícil diálogo entre el mundo de los muertos y el de los vivos. En tanto ciencia del cambio, como decía Marc Bloch, la historia toma cada vez con mayor frecuencia por los caminos oscuros y complejos de la memoria hasta en sus modos de cristalización extremos, tanto ideales como materiales, a los efectos de comprender mejor los procesos de transformación, las resurgencias y las rupturas instauradoras del pasado. Muy lejos de las lecturas cuadriculadas, que no tienen más ambición que llenar casilleros y buscarles las causas, la historia social de la memoria sigue estando atenta a cualquier alteración como fuente de movimiento cuyos efectos es preciso seguir. Tiene como objetivo a un ausente que actúa, a un acto que sólo se puede verificar si es objeto de la interrogación de su otro: "Muy lejos de ser el relicario o el canasto de la basura del pasado, vive (la memoria) de creer y de los posibles, y de esperarlos, vigilante, al acecho".[112]

De esta manera, se multiplican los trabajos sobre las zonas con sombras de la historia nacional. Cuando Henry Rousso "se ocupaba" del régimen de Vichy no lo hacía para catalogar lo que había ocurrido entre 1940 y 1944. Su objeto histórico comenzaba cuando Vichy ya no era un régimen político en ejercicio. Se mostraba

[112] Michel de Certeau, *L'invention du quotidien, 1 . Arts de faire*, París, Folio, 1990, pág. 131 [*La invención de lo cotidiano*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1996].

como supervivencia de las fracturas que había engendrado en la conciencia nacional. Era entonces cuando estaba en condiciones de evocar "el futuro del pasado".[113] Su periodización utilizaba explícitamente las categorías psicoanalíticas, aunque éstas fueran manejadas de manera puramente analógica. Al trabajo de duelo del período 1944-1954 lo siguió el tiempo de la represión, luego el del retorno de lo reprimido, antes de que la neurosis traumática se transformara en fase obsesiva. A la demasiado poca memoria sobre este período de pronto lo sucedió un período de una memoria demasiado plena, hasta el extremo de que Henry Rousso experimentó la necesidad de publicar en 1994, con Éric Conan, *Vichy, un passé qui ne passe pas*,[114] donde prevenía contra los abusos de la memoria. Más allá de esos retornos patológicos, el contexto era propicio para ese incesante reciclaje del pasado. Ante todo estaba la crisis del futuro que conoce nuestra sociedad occidental, la que incita a reciclar todo como objeto memorial. Por otra parte, el reino de la instantaneidad que suscitan los medios tecnológicos modernos tiene como efecto una sensación de pérdida inexorable que es combatida con el frenesí compulsivo de volver a darle al presente lo que parece escapársele. Esta reacción, legítima en su principio, tiene sin embargo un efecto perverso, destacada recientemente por Henry Rousso: "Esta valoración impide un real aprendizaje del pasado, al cabo del tiempo transcurrido, y pesa sobre nuestra capacidad para encarar el futuro".[115]

La buscada justa distancia que evita la repetición de las actitudes neuróticas a menudo resulta difícil de

[113] Henry Rousso, *Le Syndrome de Vichy*, París, Le Seuil, 1987; reed. col. "Points-Seuil", 1990.

[114] Íd., *Vichy, un passé qui ne passe pas*, París, Fayard, 1994; reed. col. "Folio-Histoire", París, Gallimard, 1996.

[115] Íd., *La Hantisse du passé*, París, Textuel, 1988, pág. 36.

encontrar. Exige de los pasajeros del presente que somos, y en primer lugar de los historiadores, asumir y trasmitir la memoria nacional cuando se extingue el tiempo de los testigos. Es el caso de la historia del genocidio y del período de Vichy en Francia. Ahora bien, ese trabajo de la memoria le recuerda al historiador su función cívica, la de "centinela de facción"[116] que a propósito de los grandes traumatismos colectivos del pasado no produce "un saber frío. Participa en la construcción y luego en la trasmisión de la memoria social".[117] La historia de la memoria es un imperativo y debe beneficiarse con todo el aporte crítico del oficio del historiador si se quieren evitar las patologías de una memoria demasiado a menudo ciega, como fue durante tanto tiempo –hasta la década del setenta– el caso a propósito del régimen de Vichy. Se volvió fuerte la conexión entre la historia y la memoria; sin ese vínculo, la historia sólo sería exotismo a fuerza de ser pura exterioridad: al respecto, Ricœur recordaba hasta qué punto el presente resulta afectado por el pasado. Como lo aclara bien Lucette Valensi, el historiador no tiene monopolio alguno que favorezca ese acercamiento. "Los modos de elaboración de un gran traumatismo y los modos de trasmisión de la memoria colectiva son múltiples".[118] Por otra parte, al respecto Pierre Vidal-Naquet señalaba con humor que la historia es demasiado seria como para dejarla en manos de los historiadores y en ese sentido recordaba que las tres obras que más influyeron para el conocimiento del exterminio de los judíos no pertenecían a historiadores, sino que eran la obra de Primo Levi (novelista), la de Raoul Hilberg

[116] Lucette Valensi, "Présence du passé, lenteur de l'histoire", *Annales, ESC*, mayo-junio de 1993, nº 3, pág. 498.
[117] Ibíd., pág. 498.
[118] Ibíd., pág. 499.

(politólogo) y la de Claude Lanzmann, con la filmación de *Shoah*.[119] En la década del ochenta, la reaparición de declaraciones de ex colaboradores y de sus jóvenes émulos "negacionistas" llamaba al historiador a su trabajo sobre la memoria, al contrato de verdad suscripto por la disciplina a la que pertenecía. En ese marco, Pierre Vidal-Naquet desempeñó un papel decisivo en la contraofensiva de los historiadores frente a esas tesis "negacionistas".[120] En cuanto a los sobrevivientes de ese período sombrío, experimentaban, por su parte, una urgencia, la de testimoniar, de entregar su memoria a las generaciones futuras por todos los medios a su disposición. La historia de la memoria se halla particularmente expuesta a la complejidad por su situación central, en el propio corazón de la problemática interrelación, en todas las ciencias sociales, entre el individuo y lo colectivo. Muy bien lo demostró Michael Pollak a propósito de la memoria de los liberados de los campos de exterminio. Al investigar a los sobrevivientes de Auschwitz-Birkenau, demostraba que el silencio no es olvido. La oculta sensación de culpabilidad se encontraba en el propio centro del síndrome de los sobrevivientes, atrapados entre la rabia por trasmitir y la impotencia de comunicar.[121] De ahí la función de quienes enmarcarán esas memorias. Tienen como tarea volver a asir los fluctuantes límites entre los posibles de lo dicho y de lo no dicho, y de esta manera facilitar el trabajo de duelo de los individuos. Tanto las memorias colectivas como las individuales están sujetas a

[119] Pierre Vidal-Naquet, "Le défi de la *Shoah* à l'histoire", en *Les Juifs, la mémoire et le présent*, II, París, La Découverte, 1991, págs. 223-234.

[120] Íd., *Les Assassins de la mémoire*, París, La Découverte, 1987 [*Los asesinos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI, 1994].

[121] Michael Pollak, *L'Expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale*, París, Métailié, 1990.

múltiples contradicciones, tensiones y reconstrucciones. Es así como "el silencio sobre sí mismo –diferente del olvido– puede ser incluso una condición necesaria de la comunicación".[122]

La manera en que Lucette Valensi estudió la gran batalla de los tres reyes, de 1578, uno de los más sangrientos enfrentamientos del siglo XVI entre el islam y la cristiandad, la llevó a una interrogación que partía de los análisis de Ricœur sobre la identidad narrativa, a los efectos de restituir los usos sociales de la memoria: "Narración –diríamos– implica memoria. Al leer esta formulación en *Tiempo y narración*, de Paul Ricœur, hice como si se pudiera invertirla. El recuerdo es contarse una historia: por fragmentos, sin duda, pero es preciso una historia... Existe, pues, una forma de actividad narrativa, la construcción de la trama (la *mise en intrigue*), que me autorizaba a localizar las resurgencias del recuerdo en los escritos que nos dejaron portugueses y marroquíes".[123]

La construcción de la trama se puede poner al servicio de la memoria-ensayo bajo las formas ritualizadas de las conmemoraciones. La apuesta de éstas obedece a la dialéctica de la ausencia vuelta presente mediante una escenografía, una teatralización y una estetización del relato. El rito permite mantener la memoria al reactivar la parte creativa del acontecimiento fundador de la identidad colectiva. Esta función del rito como necesario corte, como referencia en el indiferenciado transcurrir del tiempo, fue bien percibida por Saint-Exupéry:

"–¿Qué es un rito? –pregunta el principito.

–Es algo demasiado olvidado –responde el zorro–. Es

[122] Íd., "Mémoire, oubli, silence" en *Une identité blessée*, París, Métailié, 1993, pág. 38.

[123] Lucette Valensi, *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des trois rois*, París, Le Seuil, 1992, pág. 275.

lo que hace que un día sea diferente a otros, que una hora sea distinta a otras horas".[124]

El rito es un marcador de identidad por su capacidad de estructuración de la memoria, cuya cristalización por capas sucesivas, sedimentadas, representa. La memoria colectiva no se sitúa, sin embargo, exclusivamente en el eje de la rememoración, pues la propia mediación del relato la lleva hacia el sector de la creatividad y contribuye a forjar una necesaria reconstrucción, en el sentido que Jean-Marc Ferry le atribuye al registro reconstructivo del discurso.[125]

Resulta difícil encontrar el equilibrio entre, por una parte, el rumiar sobre lo mismo, sobre lo idéntico, que puede representar una clausura del otro, y, por la otra, la actitud de huida frente al pasado, del legado memorial trasmitido, a la manera de Nietzsche: "Es posible vivir, e incluso vivir feliz, casi sin ninguna memoria, como lo demuestran los animales; pero es absolutamente imposible vivir sin olvido. O bien, para explicarme aún más sencillamente sobre mi tema, existe un grado de insomnio, de rumiación, de sentido histórico, más allá del cual el ser vivo se siente estremecido y finalmente destruido, ya se trate de un individuo, de un pueblo o de una civilización".[126] Esta actitud tiene el mérito de recordar el necesario olvido, pero llevada al extremo puede ser fuente de profundas patologías de la memoria y, por lo tanto, de la identidad. El olvido se puede concebir en una perspectiva constructiva: es lo

[124] Antoine de Saint-Exupéry, *Le Petit Prince*, París, Gallimard (1946), 1988, pág. 70 [*El principito*, Barcelona, Salamandra, D.L. 2006].

[125] Jean-Marc Ferry, *Les Puissances de l'expérience*, París, Le Cerf, 1991.

[126] Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles*, II (1874), París, Gallimard, col. "Folio-Essais", pág. 97 [*Consideraciones intempestivas*, Madrid, Alianza, 1988].

que demostraba Ernest Renan en su comunicación de 1882 sobre "¿Qué es una nación?", al evocar una verdadera paradoja de la identidad nacional, plebiscitada todos los días, dentro de esa tensión entre la adhesión a un patrimonio común y el olvido de las heridas y los traumas pasados. "El olvido, e incluso agregaría el error histórico, son factores esenciales de la creación de una nación".[127] Ese necesario olvido recuerda que no es el pasado quien rige el presente, sino, por el contrario, que la acción presente utiliza el yacimiento de sentido del espacio de la experiencia. A esta demostración se aplicó Jorge Semprun en *La escritura o la vida*, donde cuenta cómo, luego de haber sido un ex deportado que debió atravesar lo inexpresable y la muerte, tuvo que elegir el olvido temporario para continuar viviendo y creando. Pero el olvido de los acontecimientos traumáticos también puede tener como efecto su retorno bajo la forma de espectros que obseden el presente. La memoria flota entonces en una zona de sombra, no asignada, condenada a errar, y se puede manifestar de manera peligrosa allí donde no se la espera, pudiendo llegar a estar en el origen de violencias aparentemente incongruentes.

Más allá de la actual coyuntura memorial, sintomática de la crisis de una de las dos categorías metahistóricas –el horizonte de expectativa, la falta de proyecto de nuestra sociedad moderna– Ricœur recordaba la función del actuar, de la deuda ética de la historia con respecto al pasado. El régimen de historicidad, siempre abierto hacia el futuro, ya no es por cierto la proyección de un proyecto plenamente pensado, cerrado en sí mismo. La propia lógica de la acción mantiene

[127] Ernest Renan, "Qu'est ce qu'une nation?", conferencia pronunciada en la Sorbona, el 11 de marzo de 1882, Presses-Pocket, París, Agora, 1992, pág. 41.

abierto el campo de posibilidades. En ese sentido, Ricœur defendía la noción de utopía como función liberadora y, con la misma firmeza, la deuda de las generaciones presentes con respecto al pasado, fuente de la ética de la responsabilidad. La función de la historia sigue estando, pues, viva. La historia no es huérfana, como suele creerse, siempre y cuando responda a las exigencias de la acción. La fractura de los determinismos inducida por la reapertura de los posibles no verificados del pasado, de las previsiones, expectativas, deseos y temores de los hombres del pasado, permite atenuar la fractura postulada entre la búsqueda de la verdad, que sería el patrimonio del historiador, y la búsqueda de fidelidad, que sería resorte del memorialista. La construcción que aún está por hacerse de una historia social de la memoria permitiría pensar juntas a esas dos exigencias: "Una memoria sometida a la prueba crítica de la historia ya no puede orientarse a la fidelidad sin pasar por el cedazo de la verdad. Y una historia recolocada por la memoria en el movimiento de la dialéctica de la retrospección y del proyecto, ya no puede separar a la verdad de la fidelidad, que se apega en última instancia a las promesas no cumplidas del pasado".[128]

Muy preocupado, a la manera kantiana, por evitar la desmesura y los distintos modos de encubrimiento que implicaba, Ricœur se aplicó a reflexionar sobre la dialéctica propia de las relaciones entre la historia y la memoria, que constituía un punto sensible y a veces obsesivo de nuestro fin de siglo, momento para el balance de los desastres de un trágico siglo XX. Esa reflexión lo llevó a esa *summa* que dio a conocer en septiembre de 2000 a los lectores en general y a los

[128] Paul Ricœur, "La marque du passé", *Revue de métaphysique et de morale*, nº 1, 1998, pág. 31.

historiadores en particular, la que participaba, como siempre en él, de las preocupaciones ciudadanas que enunciaba de entrada, en la apertura de su última obra: "Sigo conmovido por el inquietante espectáculo que ofrece el exceso de memoria por aquí, el exceso de olvido por allá, por no hablar de la influencia de las conmemoraciones y de los abusos de la memoria, y del olvido. La idea de una política de la justa memoria es al respecto uno de mis temas cívicos confesables".[129]

Ricœur se dedicaba a distinguir dos ambiciones de diferente naturaleza: de veracidad para la historia y de fidelidad para la memoria, mientras demostraba que una desconfianza demasiado acusada frente a los perjuicios de la memoria llevaría a sacralizar la postura histórica y, a la inversa, el recubrimiento de la historia por la memoria constituiría un atolladero en el nivel epistemológico indispensable de la explicación/comprensión. Qué sería de una verdad sin fidelidad o de una fidelidad sin verdad, se preguntaba Ricœur, quien construía en primer lugar una fenomenología de la memoria. Es inevitable la imbricación entre historia y memoria. Si bien la memoria está sometida a patologías –impedimentos, resistencias–, como lo demostró Freud, también resulta presa de manipulaciones, de encargos. Sin embargo, en ciertas circunstancias puede acceder a momentos "felices", los del reconocimiento. Es el caso del recuerdo involuntario descripto por Proust, pero esto también puede ser el objetivo de una memoria de llamado, de un trabajo de la memoria que se vincula con el que Freud designaba con la expresión trabajo de duelo. Pues bien, ese pequeño milagro del reconocimiento que permite la memoria resulta, por el contrario, inaccesible para el historiador, quien no puede

[129] Íd., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Le Seuil, 2000, pág. I.

pretender acceder a esa "pequeña felicidad", pues su modo de conocimiento siempre está mediado por el indicio textual que hace de su saber una cantera constantemente abierta e indefinida sobre lo ausente.

En ese trayecto que lleva de la fenomenología a la ontología, Ricœur movilizó de hecho las dos tradiciones que toda su obra filosófica trata de articular conjuntamente. Por otra parte, con la vara de esa verdadera rearticulación es como se mide el aporte esencial de Ricœur. El *logos* griego le ofrece el zócalo de partida para responder al enigma de la representación del pasado en la memoria. Platón ya se había planteado la pregunta del "qué" del recuerdo, al responder en el *Teeteto* mediante el *Eikon* (la imagen-recuerdo). Ahora bien, la paradoja del *Eikon* es esta presencia en el espíritu de la cosa ausente, esa presencia de lo ausente. A este primer enfoque, Aristóteles le agregaba otra característica de la memoria con el hecho de que ésta lleva la marca del tiempo, lo que define una línea fronteriza entre la imaginación, el fantasma, por un lado, y la memoria, por el otro, que se refiere a una anterioridad, a un "habiendo sido". Pero, ¿qué son esos indicios memoriales? Según Ricœur, quien se mantiene vigilante, a distancia de las empresas reduccionistas –como la de Changeux y su *Hombre neuronal*, para quien la lógica cortical explicaría por sí sola todos los comportamientos humanos–, son de tres órdenes. Ricœur es cuidadoso en distinguir los indicios memoriales corticales, psíquicos y materiales. Con esta tercera dimensión de la memoria, la de los indicios materiales, documentales, ya nos encontramos en el campo de investigación del historiador. Constituyen, pues, por sí solos la inevitable imbricación de la historia y la memoria, lo que por otra parte revela la expresión de Carlo Ginzburg de un paradigma "indicial" del que dependería la historia, opuesto al paradigma "galileico". Esta

fenomenología de la memoria participa, según Ricœur, de una fenomenología más global del hombre capaz, del "Yo puedo" que se pauta en un "poder sostenerse", "un arte de olvidar" y un "saber perdonar". Esta fenomenología investiga tres interrogantes. En primer lugar, Ricœur se plantea la pregunta de saber qué recuerda uno y coloca en el horizonte de esta capacidad el posible reconocimiento que aparece como un milagro de la memoria en tanto "memoria feliz" posible, como una adecuación entre el recuerdo y el objeto perdido, pero que puede desembocar en una confusión entre el pasado reconocido y el pasado percibido. El acto de reconocer permite una apropiación de la alteridad y Ricœur insiste en la expresión "habitarlo": "Sobre la superficie de la tierra habitable recordamos haber viajado y visitado los sitios memorables".[130] A continuación se plantea la pregunta acerca del cómo, en el doble registro de los usos y de los malos usos de la memoria. En ese plano, el trabajo de la memoria es del orden del imperativo categórico, pero no debe encontrarse obstaculizado por lo que el propio Pierre Nora calificó como "tiranía de la memoria"; por lo tanto, Ricœur entiende suscribir la práctica histórica frente a la memoria cuando defiende "la verdadera naturaleza de la relación entre la historia y la memoria, que es el de una recuperación crítica, tanto interna como externa".[131] Finalmente, Ricœur plantea la pregunta del "¿quién?" en el estadio en que la memoria se encuentra en posición de guardiana de la ipseidad y de la alteridad, en un enfoque graduado que lleva de la egología, del sí mismo, al otro en tanto cercano, y luego a los otros en general: "Al recordar algo, uno se acuerda de uno mismo".[132] Y al mismo tiempo la

[130] Ibíd., pág. 49.
[131] Ibíd., pág. 337.

memoria parece atrapada por la historia, es su matriz, según Ricœur, y sin embargo sería ilusorio suponer que el conocimiento histórico se pudiera confinar en la dimensión memorial. La intervención de Ricœur en ese campo puede, en efecto, ser analizada como un intento por articular esas dos dimensiones, sobreentendiéndose que son al mismo tiempo diferentes y que Ricœur concibe "la memoria como matriz de la historia".[133]

Sin embargo, existe un corte entre el nivel memorial y el del discurso histórico, y éste se efectúa con la escritura. Ricœur retoma en este punto el mito de la invención de la escritura como el *pharmakon* en el *Fedro*, de Platón. Con relación a la memoria, la escritura es simultáneamente remedio, que protege del olvido, y es veneno, en la medida en que amenaza con reemplazar el esfuerzo de la memoria. En el nivel de la escritura se sitúa la historia mediante las tres fases constitutivas de lo que Michel de Certeau calificaba como operación historiográfica: la confrontación con los archivos, donde se juega su ambición de verificación discriminatoria entre el testimonio auténtico y el falso; en el plano de la explicación/comprensión, que plantea la cuestión causal del "por qué" y, finalmente, en el nivel de la propia representación histórica, en cuyo transcurso se efectúa el propio acto de la escritura de la historia, que apoya una vez más la cuestión de la verdad.

Según Ricœur, la *représentance* condensa las expectativas y aporías de la intencionalidad histórica. Es en sí misma el objetivo del conocimiento histórico y está sometida al sello de un pacto según el cual el historiador se otorga como objeto personajes y situaciones existentes antes de que fueran convertidos en relato. Esta noción de *représentance* se diferencia, pues, de la

[132] Ibíd., pág. 115.
[133] Ibíd., pág. 106.

de representación, en la medida en que implica un enfrentamiento con el texto, un referente que Ricœur ya había calificado como *lugartenencia* del texto histórico en *Tiempo y narración*. A ese polo de la veracidad arraigado en el *logos* griego, Ricœur le articula el polo judeocristiano de la fidelidad, mientras se interroga acerca de lo que cada vez con mayor frecuencia se denomina el deber de la memoria. En efecto, luego de Yerushalmi, discute ese imperativo del Deuteronomio, el "Recuerda".[134] De esta manera, frente a los mandatos actuales, según los cuales existe un nuevo imperativo categórico que surge del deber de la memoria, Ricœur, inspirándose en la práctica analítica, prefiere la noción de trabajo de la memoria a la de deber de la memoria, cuya paradoja gramatical destaca, paradoja que consiste en conjugar en futuro una memoria guardiana del pasado. Pero no habría que leer en Ricœur, en ese deslizamiento semántico, un abandono del "Recuerda" del Deuteronomio. Muy por el contrario, reafirma la legitimidad del "Recuerda" de la tradición judeocristiana, a la que trata de articular con el esfuerzo crítico del *logos*. El deber de la memoria resulta, pues, legítimo, aunque pueda ser objeto de abusos: "El mandato de recordar corre el riesgo de ser entendido como una invitación dirigida a la memoria para que produzca una interferencia con el trabajo de la historia".[135]

Es preciso acercarse al objetivo de una memoria feliz, en calma, aun al costo de un verdadero trabajo de la memoria, que pasa por una rearticulación con la verdad. Propiamente en ese nivel, el de la demanda de veracidad, la memoria se especifica como magnitud

[134] Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, París, La Découverte, 1984 [*Zajor: la historia judía y la memoria judía*, Barcelona, Anthropos, 2002].

[135] Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, ob. cit., pág. 106.

cognitiva. También allí, Ricœur distingue cuidadosamente las diversas formas de memoria, desde la memoria personal hasta la colectiva, movilizando tanto los trabajos de Bergson, en el campo filosófico, como de Halbwachs en sociología, y los de Pierre Nora y Henry Rousso en historia. Pero, sobre todo, abre la caja negra de la memoria con el tercer término de su tríptico: el olvido, que es un doble desafío al objetivo de verdad de la historia y al objetivo de fidelidad de la memoria. También allí, al distinguir, Ricœur logra articulaciones significativas.

Ricœur concluye ese recorrido con una reflexión sobre el difícil perdón que vuelve a visitar la memoria, la historia y el olvido como horizonte escatológico de una memoria feliz. Insiste –y resulta esencial para la comunidad histórica– en el hecho de que el pasado existe también en el tiempo "hojeado" del presente. Allí se reúne con Jankelevitch, a quien cita en el comienzo de su obra: "El que fue, en lo sucesivo ya no puede no haber sido: de ahora en más, ese hecho misterioso y profundamente oscuro de haber sido es su viático hacia la eternidad". A partir de esta insistencia, la memoria y la historia pueden ser enfrentadas como dos prácticas, dos relaciones con el pasado del ser histórico en una dialéctica de ligamento y de desligamiento. En la medida en que la historia resulta más distante, más objetivante, más impersonal en su relación con el pasado, puede desempeñar un papel de equidad a los efectos de mitigar la exclusividad de las memorias particulares. De esa manera puede contribuir, según Ricœur, a transformar la memoria desdichada en memoria feliz, pacificada, en justa memoria. Es, pues, una nueva lección de esperanza que nos prodiga Ricœur: un volver a estar en marcha la relación entre pasado, presente y futuro, constitutivo de la disciplina histórica, de parte de un filósofo que les recuerda los imperativos de la

acción a los historiadores que tienen la tendencia a complacerse en las reiteraciones y las conmemoraciones. Les significa de nuevo a los historiadores que su trabajo se orienta a "volver nuestras expectativas más determinadas y nuestra experiencia más indeterminada".[136] Invita a los historiadores a realizar ese trabajo y en ese sentido es preciso comprender su noción de trabajo de la memoria, a partir de lo que Freud llamaba el trabajo del duelo: "El exceso de memoria recuerda particularmente la compulsión de repetición, de la que Freud nos dice que lleva a reemplazar el pasaje a la acción del verdadero recuerdo, para el cual el presente estaría reconciliado con el pasado".[137]

Ricœur veía en ese fenómeno una analogía posible con el plano de la memoria colectiva. La memoria individual y la colectiva tienen que mantener una coherencia al cabo del tiempo en torno de una identidad que se mantiene y se inscribe en el tiempo y en la acción. En ese sentido, a esta identidad de la *ipseidad*,[138] diferente de la Mismidad, se refiere esta travesía experiencial de la memoria en torno del tema de la promesa. Se verifican también situaciones muy contrastadas, donde en ciertos casos el enfrentamiento es con "un pasado que no quiere pasar" y en otros con actitudes de escape, de ocultamiento consciente o inconsciente, de negación de los momentos más traumáticos del pasado. Las patologías colectivas de la memoria se pueden manifestar tanto mediante situaciones demasiado plenas de memoria, de reiteración, de las que la "conme-

[136] Íd., *Temps et Récit*, París, Points-Seuil, tomo 3, ob. cit., pág. 390.

[137] Íd., *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, ob. cit., pág. 96.

[138] Véase Paul Ricœur, *Soi-Même comme un autre*, París, Le Seuil, 1990 [*Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996].

moración" y la tendencia a la patrimonialización del pasado nacional en Francia constituyen un buen ejemplo, como por situaciones contrarias, de no suficiente memoria, como es el caso en todos los países totalitarios, donde predomina una memoria manipulada: "El trabajo de la historia se comprende como una proyección, desde el plano de la economía de las pulsiones al plano de la labor intelectual, de ese doble trabajo del recuerdo y del duelo".[139] De esta manera, la memoria resulta inseparable del trabajo del olvido. Borges ya había ilustrado el carácter patológico del que recuerda todo hasta caer en la locura y la oscuridad con su historia de "Funes el memorioso".[140]

El tercer término del tríptico estudiado por Ricœur es el olvido en tanto doble desafío a la historia y a la memoria. El aporte mayor de Ricœur consistió, en ese plano, en hacer aparecer una dimensión positiva del olvido, al que se acostumbra a reducir como pura negatividad. El olvido en tanto olvido irreversible, pérdida, cancelación irreversible surge, por cierto, de lo negativo, del doloroso desafío a la capacidad de rememorarse que se puede manifestar por la pérdida cortical o por la desaparición de archivos. Pero hay otro olvido que Ricœur calificaba como olvido de reserva, que es, por el contrario, la propia condición de la memoria, un olvido de reserva que preserva: "El olvido reviste un significado positivo en la medida en que lo que ha sido prevalece respecto de lo que ya no es en el significado adherido a la idea del pasado. Lo que ha

[139] Paul Ricœur, "Entre mémoire et histoire", *Projet*, nº 248, 1996, pág. 11.

[140] Jorge Luis Borges, "Funes ou la mémoire", en *Fictions*, París, Folio, Gallimard, 1957, págs. 127-136 ["Funes el memorioso", en *Ficciones*, Buenos Aires, Emecé, 1956].

sido hace del olvido el recurso inmemorial que se le ofrece al trabajo del recuerdo".[141] Aquí, Ricœur arrancaba el olvido de su negatividad y lo erigía en la propia condición de la historia y de la memoria. Ese trabajo del olvido también remite a una dimensión inmemorial, a un olvido fundamental que está ante nosotros, detrás de nosotros como una anterioridad presente, como lo percibía Rosenzweig, un ya ahí que nos vincula con nuestros orígenes. No se tata, pues, de un pasado superado por nuestra modernidad, sino de un incesante comenzar que se sitúa detrás del presente, surgiendo, pues, de una temporalidad singular que no es del orden de lo sucesivo, sino del "hojear" órdenes de tiempos diferentes en un mismo momento. De ello resulta, entonces, una oscilación a partir de la cual ya no es del presente de donde se extrae ese pasado originario de nuestra memoria, sino que es el pasado que se da al presente en ese olvido inmemorial. El "recuerda" se puede interpretar en ese plano como una manera de abrirse a un olvido fundamental. En el plano práctico, el olvido debe ser encarado como un "arte", un arte de olvidar, como lo demuestra Harald Weinreich, un *Ars oblivionis.*[142] Es posible comprometerse con esa vía, dándole la espalda a las historias oficiales y al frenesí conmemorativo, contando de otra manera, confrontando las memorias plurales. En la guerra de las memorias, que tiene la tendencia a exasperarse y a desembocar en una situación de competencia entre memoria e historia, Ricœur intervenía para reafirmar el carácter inefable de sus relaciones: "La competencia entre la memoria y la historia, entre la

[141] Íd. *La Mémoire, l'histoire, l'oubli,* ob. cit., pág. 574.

[142] Harald Weinreich, *Léthé. Art et critique de l'oubli,* París, Fayard, 1999 [*Leteo: arte y crítica del olvido,* Madrid, Siruela, D.L.1999].

fidelidad de la una y la verdad de la otra, no se puede zanjar en el plano epistemológico".[143]

En determinado momento circuló el rumor de que Ricœur había abandonado el "deber de la memoria", desplazado por el filósofo Rochlitz, quien incluso lo acusaba de emprender cruzadas: "Esa misma preocupación por el aplacamiento [que] parece explicar la penosa y absurda cruzada de Paul Ricœur contra el 'pretendido deber de la memoria'".[144] Si bien Ricœur la emprendía, en efecto, con lo que a veces puede significar un exceso de memoria, era cuidadoso en destacar inmediatamente que tampoco podía ser cuestión de un exceso de olvido, lo que muy a menudo es dejado de lado por sus comentaristas. Tras aquel rumor se expresaba una inquietud a propósito de la singularidad de la *Shoah*. Pero las tesis de Ricœur no se dirigían de manera alguna en el sentido de una banalización de ese momento traumático. Simplemente, todo el pensamiento de Ricœur era un pensamiento con necesarios rodeos, y si el deber de la memoria seguía siendo un horizonte, el de rendirle justicia a las víctimas, recordaba el rodeo necesario mediante el trabajo, mediante el nivel necesario de una epistemología de la historia. Por lo tanto, antes de tener un deber de la memoria, el historiador se enfrenta con el trabajo de la memoria, a la manera de un insoslayable trabajo de duelo. El "Recuerda" se ve enriquecido, pues, por ese trabajo de la memoria. Por otra parte, al reafirmar el carácter de identidad narrativa negativa de la *Shoah*, le restituía su singularidad y su valor "universalizador". Diferenciaba la singularidad moral de la *Shoah* como memoria sin contramemoria, lo que constituye su desdicha,

[143] Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli,* ob. cit., pág. 648.

[144] Rainer Rochlitz, "Mémoire et pardon", *Critique*, nº 646, marzo de 2001, pág. 175.

incomparable con otros traumatismos. Por el contrario, luego de muchos otros, como Hannah Arendt, afirmaba la posibilidad de comparar este período como momento histórico con relación a otros regímenes totalitarios. En el plano epistemológico, aportaba un apoyo mayor a los historiadores de oficio en su enfrentamiento con las tesis negacionistas por su insistencia en la cuestión de la prueba, en la operación historiográfica como procedente de una epistemología popperiana de la refutabilidad: "Los términos verdadero/falso se pueden tomar legítimamente en ese nivel con el sentido popperiano de lo refutable y lo verificable. Es cierto o es falso que se utilizaron cámaras de gas en Auschwitz para matar a tantos judíos, polacos, gitanos. La refutación del negacionismo se juega en ese nivel".[145] La crítica según la cual Ricœur habría abandonado el deber de la memoria no resulta, pues, en modo alguno fundada, habida cuenta de que siempre fue un filósofo de la deuda, cuyo imperativo recuerda en su última obra: "El deber de la memoria es el deber de hacer justicia, mediante el recuerdo, a otro que no es uno mismo".[146] Su objetivo era, de hecho, pensar de manera conjunta, así como toda su obra de filósofo invita a hacerlo, el *logos* griego, o el objetivo verificador de la filosofía, con la tradición judeocristiana, que es una vertiente de la fidelidad, del "Recuerda" de la memoria, a los efectos de trazar las vías de una sabiduría práctica.

Ese traslado de los acontecimientos hacia su indicio y sus herencias suscitó un verdadero giro de la disciplina histórica sobre sí misma, dentro de lo que se podría calificar como círculo hermenéutico o giro historiográfico. Ese nuevo momento invitaba a seguir las meta-

[145] Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, ob. cit., pág. 227.
[146] Ibíd., pág. 108.

morfosis del sentido en las mutaciones y sucesivos desplazamientos de la escritura histórica entre el propio acontecimiento y la posición presente. El historiador se interroga entonces sobre las diversas modalidades de la fabricación y la percepción del acontecimiento a partir de su trama textual. Ese movimiento de reexamen del pasado mediante la escritura histórica acompaña la exhumación de la memoria nacional y aún acompaña al actual momento memorial. Mediante la renovación historiográfica y memorial, los historiadores asumen el trabajo del duelo de un pasado en sí y aportan su contribución al esfuerzo reflexivo e interpretativo actual en las ciencias humanas. Esta inflexión reciente se une a ese abandono/recuperación de toda la tradición histórica comenzada por Pierre Nora en *Los lugares de la memoria* y abre el camino a una historia por completo diferente, enriquecida por la necesaria reflexión sobre los indicios del pasado en el presente.

Presa de la mundialización de las informaciones, de la aceleración de su ritmo, el mundo contemporáneo experimenta una "extraordinaria dilatación de la historia, el empuje de la sensación histórica de fondo".[147] Esta forma de "presentificación" tuvo como efecto una experimentación moderna de la historicidad. La misma implicaba una redefinición del campo de los acontecimientos como enfoque de una multiplicidad de posibilidades, de situaciones virtuales, potenciales, y ya no como lo cumplido en su fijeza. El movimiento se apoderó del tiempo presente hasta modificar la relación moderna con el pasado.[148] La lectura histórica del

[147] Pierre Nora, "De l'histoire contemporaine au présent historique", *Écrire l'histoire du temps présent*, París, IHTP, 1993, pág. 45.

[148] Véase François Hartog, *Régimes d'historicité*, París, Le Seuil, 2003.

acontecimiento ya no era reductible al acontecimiento estudiado, sino que era encarado en su indicio, situado en una cadena de acontecimientos. Todo discurso sobre un acontecimiento vehiculiza, connota una serie de acontecimientos anteriores, lo que le otorga toda su importancia al sustrato discursivo que los vincula en una construcción de la trama (la *mise en intrigue*). Tal como se puede comprobar, la historia del tiempo presente no sólo compromete la apertura de un período nuevo: lo muy cercano que se abre ante la mirada del historiador. Es también una historia diferente, que participa de las nuevas orientaciones de un paradigma que se busca en la ruptura con el tiempo único y lineal, y que pluraliza los modos de racionalidad.

Más allá de la actual coyuntura memorial, sintomática de la crisis de una de las dos categorías metahistóricas, el horizonte de expectativas, la falta de proyecto de nuestra sociedad moderna, Ricœur recordaba la función de la deuda ética de la historia frente al pasado. El régimen de historicidad, siempre abierto hacia el futuro, no es por cierto ya la proyección de un proyecto plenamente pensado, cerrado sobre sí mismo. La propia lógica de la acción mantiene abierto el campo de las posibilidades. En ese sentido, Ricœur defendía la noción de horizonte en su epílogo sobre el perdón que, a la manera de una utopía, conllevaba una función liberadora al impedirle "al horizonte de expectativas fusionarse con el campo de experiencia. Es lo que mantiene la distancia entre la esperaza y la tradición".[149] Con la misma firmeza defendía el deber, la deuda de las generaciones presentes frente al pasado, fuente de la ética de la responsabilidad. La historia no es huérfana, como suele creerse, siempre que responda a las exigen-

[149] Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, París, Le Seuil, 1986, pág. 391.

cias de la acción. De este modo, el duelo de las visiones teleológicas puede convertirse en una oportunidad para reexaminar, a partir del pasado, las múltiples posibilidades del presente a los efectos de pensar el mundo de mañana.

2) De la ausencia a la carencia y de la carencia al indicio

Según Michel de Certeau, la historia implica una relación con el otro, en tanto alguien ausente; por su parte, la escritura del historiador se inscribe en algún desván del pasado que participa de una práctica del distanciamiento, en cuyo transcurso el sujeto historiador advierte que realiza un trabajo sobre un objeto "que vuelve a la historiografía".[150] En la pluralidad de las sedimentaciones de sentido depositadas en el espesor del pasado se encuentra el enigma siempre presente de un acceso a lo real que en De Certeau tenía esta dimensión límite de la restitución de una figura perdida, como en Lacan, quien le asignaba a lo real el lugar de lo imposible. Lo real se encuentra irremediablemente en posición del ausente, "en todas partes *supuesto* y en todas partes *faltante*".[151]

Sin embargo, ese ausente se encuentra allí, aovillado en el propio interior del presente, no como lo que perdura, en una especie de conservatorio que periódicamente espera ser objeto de atención, sino que es accesible a la legibilidad gracias a las sucesivas metamorfosis de que es objeto en una invención perpetuada

[150] Michel de Certeau, *L'Absent de l'histoire*, ob. cit., pág. 173.
[151] Íd., *La faiblesse de croire*, ob. cit., pág. 198.

al cabo del tiempo de acontecimientos antiguos, a cada momento reconfigurados. En ese plano, De Certeau le acordaba preponderancia a la siempre móvil relación instituida por el presente con su pasado: "El carácter histórico del acontecimiento no tiene como indicador su conservación fuera del tiempo, gracias a un saber que se mantiene intacto, sino, por el contrario, a su introducción en el tiempo de las invenciones diversas a las que 'da lugar'".[152] Al establecer una correlación entre la potencia de apertura del descubrimiento de los comienzos del pasado como otras tantas posibilidades y las nuevas construcciones elaboradas por los historiadores *a posteriori*, De Certeau ponía en evidencia la potencial riqueza inmanente del pasado, que sólo se puede verificar mediante la reapertura de un nuevo espacio gracias a la operación historiográfica. Un vasto continente de inmensos recursos se ofrece así, no como incentivo para la reproducción, sino como fuente de inspiración para verdaderas creaciones en las fases de crisis y conmoción de lo instituido, como posible recurso para otra gramática de nuestra relación con el mundo.

Al respecto, De Certeau incitaba a pensar de manera diferente el momento memorial actual, rechazando cualquier forma de enfoque que surgiera de una compulsión de repetición del objeto perdido. Por el contrario, definía, al margen de las lecturas cuadriculadas, una historia social de la memoria que permanecía atenta a cualquier alteración como fuente de movimiento, cuyos efectos había que vigilar. Tenía como objeto a un ausente que actuaba, a un acto que sólo se podía comprobar si era objeto de la interrogación de su otro: "Muy lejos de ser el relicario o el canasto de la basura del pasado, [la memoria] vive de creer en posi-

[152] Ibíd., pág. 212.

bilidades y de esperarlas, vigilante, al acecho".[153] La repetición de lo mismo, la reiteración, no es sino apariencia que parece enlazar la figura del pasado en las conmemoraciones presentes, pero de hecho, tras esa identidad formal, el historiador atento a las prácticas en su significatividad para los actores puede leer una diferencia de naturaleza en el contenido del acontecimiento invocado y reiterado. Entonces la historia ya no es concebida como el legado o como un fardo que se debe cargar, como lo había percibido y denunciado Nietzsche, sino un incesante desgarramiento temporal, semejante a un pliegue de la temporalidad. Tiene entonces por función, como decía Alphonse Dupront, "desplegar lo que el tiempo ha endurecido". No se trata de ninguna jerarquización en ese tiempo "hojeado", pues cada uno de los momentos de reactualización es en sí mismo una ruptura instauradora que vuelve inconmensurables sus consecuencias con respecto a lo que lo precede. La historia nace de este encuentro con el otro que desplaza las líneas del presente en un entrelazamiento de la historia con la memoria: "El paralelismo 'memoria'/ 'historia' permite escuchar al dúo 'yo'/'tú', que no se deja ver. Le sugiere al oído una intimidad subyacente en la oposición visible (legible) que separa de la perduración interior (la memoria) el tiempo del Otro (la historia)".[154]

Michel de Certeau no llegará a conocer la centralidad actual con la que se beneficia la memoria, cuya invasión llega incluso a reprimir la historia, interfiriendo con los operadores críticos. Sin embargo, reflexionó sobre los instrumentos que permiten conservar una justa distancia y problematizó las dos dimen-

[153] Michel de Certeau, *L'Invention du possible, 1. Arts de faire*, París, Folio-Gallimard. 1990, pág. 131.

[154] *La Fable mystique*, ob. cit.pág. 409.

siones, gracias a su circulación por la obra freudiana y a la circunstancia de tomar en cuenta desde el interior "lo que Freud le había hecho a la historia". Luego de Freud, le asignaba al pasado el lugar de lo reprimido que vuelve, subrepticio, dentro de un presente de donde ha sido excluido, a la manera del padre de Hamlet, que vuelve, pero como fantasma. Frente al continente memorial en el cual el muerto obsede al vivo, el enfoque del historiógrafo se distingue, sin embargo, del que utiliza el psicoanalista por su manera de distribuir el espacio de la memoria, que induce una estrategia singular de manejo del tiempo: "Piensan de otra manera la relación del pasado con el presente".[155] Mientras que el psicoanálisis se orienta a reconocer los indicios de la memoria en el presente, el historiógrafo coloca el pasado "junto" al presente. Frente al legado memorial, el historiógrafo no se encuentra en una actitud pasiva, de simple reproducción, de exhumación del relato de los orígenes. Sus desplazamientos y reconfiguraciones remiten a un hacer, a un oficio y a un trabajo: "Su trabajo es, pues, también un acontecimiento. Porque no repite, tiene como efecto cambiar la historia-leyenda en historia-trabajo".[156] Las dos estrategias desplegadas a los efectos de dar cuenta de la pérdida, de expresar la ausencia y de significar la deuda se despliegan entre el presente y el pasado mediante procedimientos distintos. Por un lado, la historiografía tiene como ambición salvar del olvido las positividades perdidas; se orienta a proporcionarle contenidos al texto encubriendo la ausencia de las figuras a las que intenta darle el máximo de presen-

[155] Íd., *L'histoire et la Psychanalyse entre science et fiction,* ob. cit., pág. 99 [*Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de historia, Instituto tecnológico y de estudios superiores de Occidente, 1995].

[156] Íd., *L'Écriture de l'histoire,* ob. cit., pág. 292 [*La escritura de la historia*, México D.F., Universidad Iberoamericana, 2006].

cia, para así engañar a la muerte, "hace *como si* ella estuviera allí, obstinadamente entregada a construir lo verosímil y a colmar las lagunas".[157] El historiógrafo tacha, pues, su informe al mismo tiempo que despliega su propio discurso en presente. A la inversa, la novela freudiana se sitúa del lado de la escritura, colocando en el centro de su preocupación explícita una relación de visibilidad de su relación con el tiempo como el propio lugar de inscripción de las modalidades de la pertenencia y de la desposesión. Hecha esta distinción, no deja de seguir existiendo una analogía fundamental entre ambos enfoques, el de la mirada psicoanalítica y el de la mirada historiográfica, que tienen en común proceder a desplazamientos y no a verificaciones. Al respecto, es posible oponer el momento del encubrimiento de una historia-memoria, que se pensaba en la linealidad de una filiación genealógica, al surgimiento de un nuevo régimen de historicidad tal como se lo puede concebir hoy al hablar de la problemática freudiana en la que se inspiraba De Certeau, porque veía en ella la posibilidad de pensar la ajenidad cuando estaba marcada por los movimientos y los remezones de las supervivencias y las estratificaciones de sentido en un mismo lugar.

De esta manera, el doble giro hermenéutico y pragmático iniciado por Bernard Lepetit en los *Annales*, al desplazar la totalidad temporal hacia el plano del presente de la acción, ponía en evidencia, a partir de lugares estudiados en su singularidad, que el pasado no estaba cerrado, que no era algo muerto para colocar en el museo, sino que, muy por el contrario, seguía estando siempre abierto a nuevos aportes de sentido. El régimen de temporalidades "hojeadas" se le presentaba a Bernard Lepetit, especialista en historia urbana,

[157] Ibíd., pág. 331.

como ejemplar para la observación que hacía acerca de la plaza de las Tres Culturas de México.[158] Recordaba que el proyecto, que se remontaba hasta comienzos de la década del sesenta, era explícito y yuxtaponía las ruinas de una pirámide azteca, un convento del siglo XVI y un rascacielos moderno de dimensión discreta. Por lo tanto, en un mismo espacio, el habitante de México era llamado a ingresar a tres temporalidades diferentes: la de sus raíces indígenas, la del período colonial y la de la modernidad contemporánea, reunidas y destinadas a acoger a una nueva clase media ascendente, en búsqueda de legitimidad y fortalecida en su poder. La Plaza de las Tres Culturas permitía leer una zona de la historia oficial. Ahora bien, ese lugar cargado de legitimidad, instalado en el centro de la ciudad, había resultado doblemente conmovido: una primera vez en 1968, cuando el ejército disparó sobre una muchedumbre estudiantil reunida en la plaza, causando centenares de muertos, y una segunda vez en 1985, cuando el temblor de tierra afectó esa vez a todo el barrio, dejando más de un millar de muertos. Esos dos acontecimientos le dieron a la plaza un sentido nuevo. Símbolo de la perennidad del poder al cabo del tiempo, de pronto la plaza se convertía en lugar dramático, que evocaba tragedias colectivas. De ese ejemplo, Lepetit extraía la enseñanza de que el espacio urbano escapa a la intencionalidad funcional de quienes lo han concebido y reúne dimensiones tanto materiales como inmateriales de ayer y de hoy, en concordancia/discordancia. Al mismo tiempo, el lugar urbano se encuentra por entero presente, al recomponer, reinvertir los antiguos lugares según nuevas normas: fortificaciones se convierten

[158] Bernard Lepetit, comunicación al coloquio de San Petersburgo, dedicado a "Politique et société en Russie contemporaine", 29 de septiembre de 1995.

en bulevares de cintura, antiguas estaciones ferroviarias se convierten en museos, conventos son utilizados como caserones u hospitales, en el emplazamiento del noviciado de Laval, donde De Certeau realizó sus estudios, luego se construyó un supermercado. El sentido social asignado a tal o cual elemento de la urbanística nunca se opera de manera idéntica y siempre se refiere a una práctica presente. Esta apreciación lleva a considerar que la ciudad no debe ser juzgada como algo inerte, reificado para siempre por la ciencia, sino como una categoría de la práctica social. Este enfoque, anclado en espacios situados en el tiempo, atento al significado del actor, también privilegia el juego de la escala espacial y asimila, pues, a la geografía en sus últimos avances teóricos en materia de representación.

A la manera de Ricœur, De Certeau establecía ese necesario lazo entre la historia y la memoria, que debe evitar tanto el escollo del recubrimiento como el de la separación radical: "El estudio histórico pone en escena el trabajo de la memoria. Representa, aunque técnicamente, la obra contradictoria. En efecto, a veces la memoria selecciona y transforma experiencias anteriores para ajustarlas a nuevos usos, o bien practica el olvido, el único que le da lugar a un presente; a veces deja que vuelvan, bajo la forma de imprevistos, cosas que se creían archivadas y pasadas (pero que acaso no tengan edad) y abre en la actualidad la brecha de una ignorancia. El análisis científico rehace en el laboratorio esas ambiguas operaciones de la memoria".[159] Esta perspectiva abre una posible historia social de la memoria cuyos efectos sobre la historiografía consisten en postular la renuncia a toda posición prominente. Por el contrario, tal interacción se apoya en la heterogenei-

[159] Michel de Certeau, "Historicités mystiques", *Recherches de science religieuse,* tomo 73, 1985, pág. 326.

dad de perspectivas siempre en movimiento, como puestos de observación que crean un desván de la escritura histórica, cuya finalidad equivale a restituir la pluralidad de las miradas posibles. En momentos en que aún no había llegado la fiebre conmemorativa, De Certeau permanecía vigilante para no ser atrapado por ninguna de las formas de reiteración del pasado, y por eso ya entonces reemplazaba, en su diálogo con el medievalista Georges Duby, la noción de herencia por la de deuda: "De esos ancestros, no es el heredero sino el deudor".[160] En ese año, 1978, De Certeau definía, pues, la cantera historiográfica como la combinación de un distanciamiento y una deuda, y veía en el trabajo de Georges Duby sobre el imaginario de la Edad Media la posible restitución de una dimensión hasta entonces subestimada y dependiente, la de la formalidad de las prácticas, de las diversas formas de la simbolización: "Su investigación abre la posibilidad de una formalidad de la historia".[161] Lo que le interesaba particularmente en el análisis de Duby era ese anclaje de los complejos juegos entre prácticas sociales y prácticas significativas dentro de una determinada conflictividad social. El pasaje de una visión binaria a una visión ternaria de la sociedad no funcionaba en Duby como simple reflejo de los mecanismos económicos. Expresaba más bien "lo que una sociedad percibe como faltante en lo relativo a una organización de sus prácticas".[162]

Y vuelven a encontrarse las posiciones de Ricœur en la concepción de un juego interdisciplinario que no se da como forma de palanca de una totalización sistemática ni como construcción de un sistema global, sino como trabajo sobre los límites, que implica una plura-

[160] Íd., en Georges Duby, *L'Arc,* 1978, pág. 81.
[161] Ibíd., pág. 82.
[162] Ibíd., pág. 83.

lidad principista de perspectivas: "En el caso del historiador, el sacrificio también consistiría en el reconocimiento de su límite, es decir, de lo que le ha sido quitado. Y la interdisciplinariedad no consistiría en elaborar un *bricolage* totalizador, sino, por el contrario, en practicar efectivamente el duelo, en reconocer la necesidad de campos diferentes".[163]

[163] Ibíd., pág. 84.

IV
LA APERTURA DEL DECIR A UN HACER

1) La reconfiguración del tiempo mediante la acción

Según Ricœur, entre su disolución y su exaltación, el acontecimiento experimenta una metamorfosis que obedece a su recuperación hermenéutica. Al reconciliar los enfoques continuista y discontinuista, Ricœur proponía distinguir tres niveles de acercamiento al acontecimiento: "1. Acontecimiento infrasignificativo; 2. Orden y reino del sentido, en el límite no referido al campo de los acontecimientos; 3. Surgimiento de acontecimientos suprasignificativos, sobresignificantes".[164] El primer empleo corresponde simplemente a lo descriptivo de "lo que sucede" y evoca la sorpresa, la nueva relación con lo instituido. Corresponde, por otra parte, a las orientaciones de la escuela metódica de Langlois y Seignobos, las del establecimiento de la crítica de las fuentes. En segundo lugar, el acontecimiento es tomado dentro de esquemas explicativos que lo correlacionan con regularidades, con leyes. Ese segundo momento

[164] Paul Ricœur, "Événement et sens", *Raisons pratiques*, "L'événement en perspective", nº 2, 1991, págs. 51-52.

tiende a subsumir la singularidad del acontecimiento bajo el registro de la ley de la que surge, al punto de encontrarse en los límites de la negación del acontecimiento. Se puede reconocer allí la orientación de la escuela de los *Annales*. A ese segundo estadio del análisis, debe sucederlo un tercer momento, interpretativo, de recuperación del acontecimiento como emergencia, pero esta vez sobresignificado. El acontecimiento es entonces parte integrante de una construcción narrativa constitutiva de identidad fundadora (la toma de la Bastilla) o negativa (Auschwitz). El acontecimiento que vuelve no es, pues, el mismo que había sido reducido por el sentido explicativo, ni el infrasignificado, que era exterior al discurso. Él mismo engendra el sentido: "Esa saludable recuperación del *acontecimiento sobresignificado* sólo prospera en los límites del sentido, hasta el extremo de que fracasa por exceso y por carencia: por exceso de arrogancia y por falta de captura".[165]

Los acontecimientos sólo son detectables a partir de sus indicios, discursivos o no. Sin reducir la realidad histórica a su dimensión de lenguaje, la fijación del acontecimiento, su cristalización, se efectúa a partir de su denominación. Es lo que demuestran, dentro de una perspectiva no esencialista, las investigaciones de Gérard Noiriel sobre la construcción de la identidad nacional.[166] A propósito de la inmigración, comprueba que pueden existir fenómenos sociales que sin embargo aún no han alcanzado visibilidad. Durante el Segundo Imperio ya había más de un millón de inmigrantes que, según las investigaciones de Le Play, se asimilaban sin problemas en las regiones francesas, sin ser percibidos como inmigrantes. Recién en la década del ochenta del

[165] Ibíd., pág. 55.
[166] Gérard Noiriel, *Le Creuset français*, París, Le Seuil, 1988.

siglo XIX la palabra inmigrante alcanzará una verdadera trascendencia, se fijará y constituirá un acontecimiento cargado de consecuencias. Se constituía, pues, una relación completamente esencial entre el lenguaje y el acontecimiento, que hoy es ampliamente tenida en cuenta y problematizada por las corrientes de la etnometodología, del interaccionismo y, por supuesto, por el enfoque hermenéutico. Todas esas corrientes contribuyeron a echar las bases de una semántica histórica. Ésta tomaba en consideración la esfera de la acción y rompía con las concepciones fisicalistas y causalistas. La constitución del acontecimiento es tributaria de su construcción de la trama. Era la mediación que aseguraba la materialización del sentido de la experiencia humana del tiempo "en los tres niveles de su *prefiguración práctica,* de su *configuración epistémica* y de su *reconfiguración hermenéutica*".[167] La construcción de la trama desempeñaba el papel de operador, de relación entre acontecimientos heterogéneos. Reemplazaba la relación causal de la explicación fisicalista. La hermenéutica de la conciencia histórica sitúa el acontecimiento en una tensión interna entre dos categorías metahistóricas determinadas por Reinhart Koselleck, la de espacio de experiencia y la de horizonte de expectativa. Esas dos categorías permiten el trabajo con el tiempo histórico que se deja leer en la experiencia concreta, con desplazamientos significativos, como el de la progresiva disociación entre experiencia y expectativa en el moderno mundo occidental. El sentido del acontecimiento, según Koselleck, es, pues, constitutivo de una estructura antropológica de la experiencia temporal y de formas simbólicas, históricamente instituidas. Koselleck desarrollaba "una problemática de la

[167] Jean-Luc Petit, "La construction de l'événement social", *Raisons pratiques*, nº 2, ob. cit., pág. 15.

individuación de los acontecimientos, que coloca su identidad bajo los auspicios de la temporalización, de la acción y de la individualidad dinámica".[168] Apuntaba, pues, a un nivel más profundo que el de la simple descripción, al apegarse a las condiciones de posibilidad del conjunto de los acontecimientos. Su enfoque tiene el mérito de mostrar la operatividad de los conceptos históricos, su capacidad estructurante y, al mismo tiempo, estructurada por situaciones singulares. Esos conceptos, portadores de experiencia y expectativa, no son simples epifenómenos del lenguaje que se deben oponer a la historia "verdadera"; tienen "una relación específica con el lenguaje, a partir de la cual influyen en cada situación y acontecimiento o reaccionan ante ellos".[169] Los conceptos no son reductibles a ninguna figura retórica ni son simple instrumental apropiado para clasificar en categorías. Están anclados en el campo de la experiencia, de donde han nacido, para subsumir una multiplicidad de significados. ¿Acaso es posible afirmar, entonces, que esos conceptos logran saturar el sentido de la historia hasta permitir una fusión total entre la historia y el lenguaje? Al igual que Paul Ricœur, Reinhart Koselleck no llegaba hasta ahí y consideraba, por el contrario, que los procesos históricos no se limitan a su dimensión discursiva: "La historia nunca coincide perfectamente con la manera en que el lenguaje la toma ni con aquella en que la experiencia la formula".[170] Tal como lo pensaba Paul Ricœur, el campo práctico es el arraigo último de la actividad de temporalización.

[168] Louis Quére, "Événement et temps de l'histoire", *Raisons pratiques,* ob. cit., pág. 267.

[169] Reinhart Koselleck, *Le Futur passé. Contribution a la sémantique des temps historiques*, París, EHESS, 1990, pág. 264 [*Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993].

[170] Ibíd., pág. 195.

Ese desplazamiento del conjunto de los acontecimientos hacia su indicio y sus herencias suscitó un verdadero retorno de la disciplina histórica sobre sí misma, dentro de lo que se podría calificar como círculo hermenéutico o giro historiográfico. Ese nuevo momento invita a seguir las metamorfosis del sentido en las mutaciones y los sucesivos deslizamientos de la escritura histórica entre el propio acontecimiento y la posición presente. El historiador se interroga entonces sobre las distintas modalidades de la fabricación y la percepción del acontecimiento a partir de su trama textual. Ese movimiento de reexamen del pasado mediante la escritura histórica acompaña la exhumación de la memoria nacional y aún fortalece el actual momento memorial.

La centralidad acordada a la historia del tiempo presente ha visto cómo se le oponían argumentos que ofrecían una cierta cantidad de obstáculos insuperables. En primer lugar, la dificultad de la proximidad no permitiría jerarquizar según un orden de importancia relativa la masa de fuentes disponibles. Según esta crítica, no es posible definir lo que surge de lo histórico y lo que tiene que ver con lo epifenoménico. En segundo lugar, se le reprocha que utilice un tiempo tronchado de su futuro. El historiador no conoce el destino temporal de los hechos estudiados, dado que la mayor parte de las veces el sentido sólo se le revela *a posteriori*. Al respecto, Paul Ricœur, que inscribía su intervención en el marco de la defensa de la legitimidad de la historia del tiempo presente, llamaba la atención sobre las dificultades de una configuración inscripta en la perspectiva de una distancia temporal corta. Preconizaba distinguir en el pasado reciente, por una parte, el tiempo inacabado, el devenir en curso, cuando se habla en medio del vado de "lo que constituye una desventaja para esta historiografía, es el considerable lugar de las

previsiones y las anticipaciones en la comprensión de la historia en curso"[171] y, por otra parte, el tiempo clausurado, el de la Segunda Guerra Mundial, de la descolonización, del fin de comunismo... y al respecto 1989 se convierte en una fecha interesante de clausura que permite configurar conjuntos inteligibles una vez que ha concluido un cierto ciclo. A esas desventajas se le agrega la ley de los treinta años, que no permite acceso en lo inmediato a los archivos. Es preciso agregar también la falta de retroceso crítico que especifica el enfoque histórico.

Pero la historia del tiempo presente también tiene la capacidad de reconvertir varios de esos inconvenientes en ventajas, como lo demostraba Robert Frank, el sucesor de François Bédarida en la dirección del Instituto de historia del tiempo presente (IHTP), en 1994.[172] El trabajo de investigación sobre lo inacabado contribuye a quitarle fatalismo a la historia, a relativizar las cadenas causales que constituían las planillas de lectura, el *prêt à porter* del historiador. La historia del tiempo presente es al respecto un buen laboratorio para quebrar el fatalismo causal. En segundo lugar, aunque su manejo plantee serios problemas metodológicos, el historiador tiene la oportunidad de poder trabajar bajo el control de los testigos de los acontecimientos que analiza. Dispone de fuentes orales que resultan una baza cierta, aunque deban manejarse con prudencia y con una distancia crítica, pues son "una fuente sobre un tiempo pasado y no, como muchas fuentes escritas, contemporáneas del acontecimiento".[173] Esta interac-

[171] Paul Ricœur, "Remarques d'un philosophe", en *Écrire l'histoire du temps présent*, París, IHTP, 1993, pág. 38.

[172] Robert Frank, "Enjeux épistémologiques de l'enseignement de l'histoire du temps présent", en *L'Histoire entre épistémologie et demande sociale*, Actes de l'université d'été de Blois, septiembre de 1993, 1994, págs. 161-169.

[173] Ibíd., pág. 165.

tividad entre el historiador enfrentado con su investigación de campo, a la manera del sociólogo, lo coloca en buena posición "para hacer una historia objetiva de la subjetividad".[174]

Esta historia del tiempo presente habrá contribuido a invertir la relación historia/memoria. La oposición tradicional entre una historia crítica, situada del lado de la ciencia, y una memoria surgida de fuentes fluctuantes, y en parte fantasmáticas, está en vías de transformación. Mientras que la historia pierde una parte de su cientificidad, la problematización de la memoria lleva a acordarle una parte crítica al enfoque de la noción de memoria. Las dos nociones se han acercado y la parte de las fuentes orales en la escritura del tiempo presente hace posible una historia de la memoria. Ese vuelco tiene un valor heurístico pues permite comprender mejor el carácter indeterminado de las posibilidades abiertas por actores de un pasado que fue su presente. La historia del tiempo presente modifica, pues, la relación con el pasado, su visión y su estudio. El historiador del tiempo presente inscribe la operación historiográfica en el decurso del tiempo. No limita su objeto al instante. Tiene que hacer prevalecer una práctica consciente de sí misma, lo que impide las frecuentes ingenuidades ante la operación histórica.

Inscripto en el tiempo como discontinuidad, el presente es trabajado por quien debe historizarlo, en un esfuerzo por aprehender su presencia como ausencia, a la manera en que De Certeau definía la operación historiográfica. Esta dialéctica resulta tanto más difícil de realizar en la medida en que es preciso proceder a un desenmarañamiento voluntarista para la historia del tiempo presente, más natural cuando se trata de un tiempo pasado: "La cuestión consiste en saber si, para

[174] Ibíd., pág. 166.

ser histórica, la historia del tiempo presente no presupone un movimiento semejante de caída en la ausencia, desde cuyo fondo el pasado nos interpelaría con la fuerza de un pasado que antes fue presente".[175] Se capta aquí hasta qué punto la historia del tiempo presente se encuentra animada por motivaciones más profundas que las de un simple acceso a lo que hay de más contemporáneo. Es la búsqueda de sentido la que guía sus exploraciones tanto como el rechazo de lo efímero. Se trata de un sentido que ya no es un *telos,* una continuidad preconstruida, sino una reacción ante la "a-cronía contemporánea".[176] La historia del tiempo presente se diferencia, pues, radicalmente de la historia clásicamente contemporánea. Se encuentra a la búsqueda del espesor temporal y procura anclar un presente muy a menudo vivido en una especie de ingravidez temporal. Por su voluntad reconciliadora, en el centro de la vivencia, de lo discontinuo y de las continuidades, la historia del presente como choque constante entre pasado y presente permite "un *vibrato* de lo inacabado que colorea bruscamente todo un pasado, un presente poco a poco liberado de su autismo".[177]

La clarificación de los juegos de lenguaje, tarea que Wittgenstein le asignaba a la filosofía, le permitió a Ricœur elucidar y relativizar la noción común de los esquemas explicativos del historiador, la noción de causa. Ricœur adhería plenamente a la fórmula de Charles Taylor, según la cual el hombre es un "*self-interpreting animal*".[178] Ese rodeo a través del otro en el trabajo

[175] Paul Ricœur, "Remarque d'un philosophe", en *Écrire l'histoire du temps présent,* ob. cit., pág. 39.

[176] Jean-Pierre Rioux, "Peut-on faire une histoire du temps présent?", en *Questions à l'histoire des temps présents,* Bruselas, Complexe, 1992, pág. 50.

[177] Ibíd., pág. 54.

[178] Charles Taylor, *Philosophical papers,* 2 vol., Cambridge University Press, 1985, tomo 1, *Human Agency and Language*, pág. 45.

interpretativo sobre sí mismo es el propio eje del trayecto hermenéutico de Paul Ricœur, en el centro de la acción, de la práctica: "Nuestro concepto de sí mismo sale enormemente enriquecido de esa relación entre la interpretación del texto de la acción y la autointerpretación".[179] Esta posición implica la misma distinción epistemológica defendida por Charles Taylor y Paul Ricœur: "Esto significa que la búsqueda de la adecuación entre nuestros ideales de vida y nuestras decisiones, en sí mismas vitales, no es susceptible de la clase de verificación que se puede esperar de las ciencias basadas en la observación".[180] La correlación establecida entre la intencionalidad y las leyes narrativas es común a Charles Taylor y a Paul Ricœur, quien toma de aquel la idea según la cual clasificar una acción como intencional es decidir a qué tipo de ley debe su explicación: "La condición de aparición de un acontecimiento es que se produzca un estado de cosas tal que lleve al fin en cuestión, o tal que ese acontecimiento sea requerido para ese fin".[181] Entonces la semántica de la acción tiene que establecer el lazo entre la forma de la ley interna a la explicación teleológica y los rasgos descriptivos de la acción. Este aspecto, propio del discurso histórico, fue ampliamente analizado por Ricœur en *Tiempo y narración*.

La intencionalidad se revela en el lenguaje de la acción, o sea, donde se expresa la acción en los relatos, las descripciones, las explicaciones, las justificaciones. Esas nociones de motivaciones, de razones para

[179] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, París, Le Seuil, 1990, pág. 211 [*Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996].

[180] Ibíd., pág. 211.

[181] Charles Taylor, *The Explanation of Behaviour*, Routledge and Kegan, 1954, citado por Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, ob. cit., pág. 98.

actuar, de objetivos, requieren, pues, un rodeo por la textualidad, propia del enfoque hermenéutico. Conviene evitar dos escollos referidos a las relaciones entre el lenguaje de la acción y la propia acción. Por una parte, se tiene la tendencia a atribuir un estatus de representación al lenguaje de la acción, postulando así una independencia de los procesos reales con relación a su conversión en discurso. Esta posición se traduce "en lo que Ricœur llama la preocupación de la verdadera descripción o también poner en correspondencia proposiciones con el estado real del mundo".[182] El segundo escollo consiste en practicar la clausura del lenguaje de la acción sobre sí mismo y en considerar que la estructura intencional resulta por entero detectable en el propio seno de la estructura gramatical. Pero hay una tercera posición posible, que es la de reconocer la función de estructuraron del campo práctico mediante el lenguaje de la acción. La explicitación discursiva queda entonces abierta al plano de su temporalidad y clarifica algo que había sido configurado y hecho posible: "Le confiere 'los rasgos de su propia determinación' (Gadamer)".[183] Pues bien, el lugar natural de la intencionalidad es el espacio público, donde se cumple la acción concreta. Charles Taylor insiste particularmente en la importancia de esta encarnación de la acción en el espacio público, lugar de expresión privilegiada de la intersubjetividad práctica. Semejante concepción se opone al enfoque dualista en la medida en que la acción no es la exteriorización de una interioridad ya ahí, a la que bastaría con darle forma. La interioridad se constituye mediante reapropiación, mediante internalización de la expresión pública. Tal

[182] Louis Quéré, "Agir dans l'espace public", *Raisons pratiques*, nº 1, París, EHESS, 1990, pág. 90.
[183] Ibíd., pág. 90.

concepción introduce necesarias mediaciones a los efectos de practicar una recuperación interpretativa, mientras que antes se acostumbraba describir el proceso de subjetivación en una transparencia postulada.

La mayor incidencia para la epistemología de la historia consiste en poder superar las aporías de una teoría pura de la comprensión (*Verstehen*) introduciendo el momento crítico en medio de un enfoque basado en la comunicación inmediata con la diferencia, en "introducir la mediación en la relación inmediata de intropatía".[184] Algunos han elegido la vía de la construcción de la historia sobre la base del modelo de las ciencias naturales, partiendo del postulado de una epistemología común. Es el caso de la teoría de Carl Hempel sobre las leyes de la historia.[185] Entre esas dos orientaciones presentadas como alternativas –la de la comprensión y la de la explicación–, Ricœur permite reconciliar esas dos exigencias al anteponer la competencia específica, que es la de seguir una historia. Equivale a "comprender una sucesión de acciones, de pensamientos, de sentimientos que presentan al mismo tiempo una cierta dirección, pero también sorpresas (coincidencias, reconocimientos, revelaciones, etc.). A partir de entonces la conclusión de la historia nunca resulta deducible ni predecible".[186] Esta perspectiva lleva al historiador a hacer lo que Bruno Latour realiza en el campo de la antropología de las ciencias con su principio de simetría generalizada, una cura de adelgazamiento de las explicaciones.[187] La disciplina histórica combina las dos exigencias teóricas del estudio de

[184] Paul Ricœur, *Du texte à l'action,* ob. cit., pág. 177.

[185] Carl Hempel, "The Function of General Laws in History", *The Journal of Philosophy*, nº 39, 1942, págs. 35-48.

[186] Paul Ricœur, *Du texte à la action,* ob. cit., pág. 179.

[187] Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, París, La Découverte, 1991.

la textualidad y de la acción, y se plantea como ambición construir "una teoría del relato verdadera sobre las acciones de los hombres del pasado".[188]

En el sector de la filosofía analítica también se advierte una particular atención al discurso de la acción, una internalización de las relaciones entre la intención y la acción. Es el caso de la tesis del filósofo analítico Donald Davidson. En el centro de sus interrogaciones se encontraba la cuestión de la acción, de su interpretación, lastrada en él por su dimensión ética. Detectaba una disociación que debía establecerse entre las razones de los actos de los individuos tal como ellos se las representan y las causas que nos hacen actuar y que permanecen en la opacidad.[189]

Esta dualidad propia de toda acción vuelve imposible cualquier empresa reduccionista que rebaje los procesos psíquicos a fenómenos neuronales. Al basar su teoría del significado en una teoría de "tomar por cierto" el discurso del actor, Davidson valorizaba el estudio del funcionamiento del proceso interpretativo, rechazando la división entre espíritu y materia. Para Davidson, la interpretación seguía siendo fundamentalmente indeterminada, pero no obstante estaba encuadrada por las imposiciones de la racionalidad normativa: "Por eso es posible calificar como 'racionalizadora' a su concepción de la interpretación";[190] en cuanto a la cuestión mayor a la que la filosofía del espíritu, de tradición analítica, intenta responder, y que consiste en saber cuáles son las condiciones de verdad de las

[188] Paul Ricœur, *Du texte à l'action,* ob. cit., pág. 181.

[169] Donald Davidson, *Essais on Actions and Events*, Oxford University Press, trad. fr. de Pascal Engel, *Actions et événements,* París, PUF, 1983 [*Ensayos sobre acciones y sucesos*, Barcelona, Crítica, 1995].

[190] Pascal Engel, *Introduction à la philosophie de l'esprit*, París, La Découverte, 1994, pág. 75.

atribuciones de los contenidos mentales, Davidson defendía, pues, una interpretación a la que calificaba como "radical" y situaba su posición como cercana a la de Gadamer.

La filiación de los trabajos de Davidson, como la de los de Denett, estaba más inclinada a referirse a la tradición analítica, que permitió alimentar la reflexión de las ciencias cognitivas sobre la acción, mediante un retorno a las "propias cosas". Entre la interpretación de la acción tal como la entendía Paul Ricœur y la interpretación "radical" de Davidson, había más que matices: tenían diferencias importantes de perspectiva. En su diálogo constante y precoz con las posiciones de la filosofía analítica, Ricœur discutió intensamente las tesis de Davidson.[191] Ante todo, saludó el "notable rigor"[192] con el que Davidson realizaba una doble reducción lógica y ontológica que lo llevaba a ver en la acción una subclase de acontecimientos dependientes de una ontología del acontecimiento impersonal.[193] La explicación causal tenía como función, pues, integrar las acciones en una ontología que erigiera la noción de acontecimiento al mismo nivel que la de sustancia. La demostración de Davidson de 1963[194] consistía en poner de manifiesto que la explicación que invocaba razones se emparentaba con una explicación causal, lo que no necesariamente remitía a una concepción nomológica. Esa relación interna, descripción/explicación, que regía los acontecimientos singulares se acercaba, por otra parte, a las posiciones de Ricœur desarrolladas en el primer tomo de *Tiempo y narración*. Pero

[191] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre,* ob. cit., págs. 93-108.
[192] Ibíd., pág. 93.
[193] Donald Davidson, *Essays on Actions and Events,* ob. cit., págs. 93-108.
[194] Íd., "Actions, Reasons and Causes", *Essays on Actions and Events,* ob. cit., págs. 3-19.

Davidson malograba la dimensión fenomenológica de la orientación consciente mediante un agente capaz de vivirse como responsable de sus actos. Atenuaba al mismo tiempo el estatus temporal de la intencionalidad y la referencia al agente. Era la crítica mayor que Ricœur formulaba con relación a la posición de Davidson, la "de ocultar la atribución de la acción a su agente, en la medida en que no era pertinente para la noción de acontecimiento, ya sea suscitado o llevado a cabo por personas o cosas".[195] En la rectificación realizada por el propio Davidson quince años después, en 1978, en su nuevo ensayo sobre la acción,[196] reconocía haber dejado de lado dimensiones esenciales de la intencionalidad: la de la orientación hacia el futuro, el abandono del cumplimiento y de la implicación del agente. Sin embargo, no por ello revisaba su concepción de la explicación causal. La noción de persona seguía siendo tan impertinente: "Ni la adscripción, ni su demostración podían tener lugar en una semántica de la acción, que su estrategia condena a seguir siendo semántica de la acción sin el agente".[197]

La semántica de la acción requiere un agente situado históricamente, pues para Ricœur la vivencia y el concepto se hallaban inextricablemente unidos. Al rechazar la doble invitación al repliegue en una ontología fundamental, a la manera heideggeriana, así como el encierro en un discurso puramente epistemológico, Ricœur ponía en escena "mediaciones imperfectas", fuentes de elaboración de una "dialéctica inacabada". Dentro de ese espacio intermedio entre *doxa* y *episteme* se situaba el dominio del *doxazein*, "que corresponde

[195] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre,* ob. cit., pág. 101.
[196] Donald Davidson, "Intending", en *Essays on Actions and Events,* ob. cit., págs. 83-102.
[197] Paul Ricœur, *Soi même comme un autre,* ob. cit., pág. 108.

justamente en Aristóteles a la 'dialéctica' y expresa la esfera de la opinión recta, la que no se confunde con la *doxa* ni con el *episteme*, sino con lo probable y lo verosímil".[198] La utilización de mediaciones imperfectas convenía tanto más a la operación historiográfica en la medida en que ésta debía permanecer abierta a nuevas lecturas, a nuevas apropiaciones por parte de las generaciones venideras. Atrapado en la dialéctica del *arché* y del *telos*, el régimen de historicidad se encontraba atravesado enteramente por la tensión entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa. Ricœur rechazaba, pues, el encierro del discurso histórico cuyo despliegue se ve hoy en día en una relación puramente memorial de recuperación del pasado, escindido de un futuro que repentinamente ha forcluido.

2) Una escritura en tensión con las prácticas

Ciertas lecturas de Michel de Certeau tendieron a privilegiar en él a uno de los representantes en Francia del *linguistic turn* y a encerrarlo en un enfoque puramente retórico del discurso histórico, dentro de una concepción exclusivamente discursiva de la historia. De hecho, para De Certeau, así como para Ricœur, la historia no es una pura tropología que constituiría, a la manera de Hayden White, una variante de la ficción. Muy por el contrario, insistía en la apertura por parte de la historia de un espacio inédito en torno de la búsqueda de una verdad que la distingue fundamentalmente del simple "efecto de lo real", según la expresión

[198] Olivier Mongin, *Paul Ricœur*, París, Le Seuil, 1994, pág. 27.

de Roland Barthes. El objeto de la historia, como la propia operación del historiador, remiten a una práctica, a un hacer que desborda los códigos discursivos. La escritura de la historia se sitúa, pues, en un entre-dos, siempre en desplazamiento, en una tensión entre un decir y un hacer: "Esa relación del discurso con un *hacer* es interna a su objeto".[199] El texto del historiador, sin reemplazar una praxis social ni constituir su reflejo, ocupa la posición del testigo y la del crítico. Está animado, pues, por la marca del sujeto de su enunciación, por un deseo inscripto en el presente y, por otra parte, es lo que atrae la atención de De Certeau en el ensayo de epistemología histórica escrito en 1971 por Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*. Si bien se mostraba algo irritado por los enunciados perentorios, según los cuales de ninguna manera existe lo real si no es a través del discurso, y si bien toma distancia con respecto al nominalismo principista de las proposiciones de Veyne, les reconocía sin embargo el mérito de asumir el deseo del historiador en su relación con la fabricación de la historia: "Es una revolución instalar el placer como criterio y como regla allí donde han reinado sucesivamente la 'misión' y el funcionariado políticos del historiador, luego la 'vocación' puesta al servicio de una 'verdad' social y, finalmente, la ley tecnocrática de las instituciones del saber".[200] Si bien la introducción del "yo" como fundadora de la operación historiográfica era favorablemente considerada, De Certeau no ocultaba sus reservas ante la orientación de Veyne, cuando éste dejaba en suspenso la cuestión de la relación

[199] Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, ob. cit., pág. 61.
[200] Íd., *Annales*, ESC, nº 6, noviembre-diciembre de 1972, pág. 1325.

entre el tratamiento del discurso histórico y las prácticas de una disciplina, e invitaba a no abandonar uno de los polos constitutivos de la escritura histórica.

De Certeau le concedía a la noción de práctica una importancia mayor que circula todo a lo largo de su obra, ya sea cuando examina la cotidianeidad, las artes del hacer en el siglo XX o cuando conceptualiza la operación historiográfica. Uno de sus textos mayores, publicado en *La escritura de la historia*, se titula "La formalidad de las prácticas: del sistema religioso a la ética del Iluminismo (siglos XVI-XVIII)". En tanto objetos de la mirada del historiador, las prácticas también son constitutivas del trabajo del historiador. De Certeau definía la práctica dentro de una dicotomía entre estrategia y táctica: "Denomino 'estrategia' al cálculo de relaciones de fuerzas que se vuelve posible a partir del momento en que un sujeto del querer y del poder es aislable de un 'entorno'. Ésta postula un lugar susceptible de ser circunscripto como algo *propio* y, por lo tanto, que puede servir como base para una gestión de sus relaciones con una exterioridad diferente. La racionalidad política, económica o científica se ha construido sobre ese modelo estratégico. Por el contrario, denomino 'táctica' a un cálculo que no puede contar con un algo propio ni, por lo tanto, con una frontera que distinga al otro como una totalidad visible. La táctica sólo tiene como lugar el lugar del otro. Allí se insinúa, fragmentariamente, sin asirlo por entero, sin poder mantenerlo a distancia. No dispone de base donde capitalizar sus ventajas...".[201]

[201] Íd., *L'Invention du quotidien*, 1, *Arts de faire*, París, Gallimard, Folio, ed. de 1990, pág. XLVI [*La invención de lo cotidiano*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1996].

Cuando De Certeau definía la noción de estrategia, señalaba la exterioridad, estableciendo una frontera entre un lugar del saber, de capitalización del poder, y un lugar del que había que apropiarse, a conquistar. Consideraba, pues, la existencia de un nivel extra discursivo en el que se inscriben y se despliegan las ambiciones estratégicas. Por otra parte, si la táctica no definía la exterioridad en la medida en que seguía siendo interna al lugar del otro, se inscribía, según De Certeau, no del lado del discurso por el cual se identificaba la estrategia, sino del lado de la práctica, del hacer, dentro de la propia efectuación del acto.

Esas distinciones se encuentran en el centro de la crisis que analizaba De Certeau en tanto historiador, cuando localizaba la creciente distorsión entre el decir y el hacer en la crisis que experimentaban ciertos hombres caracterizados por su espiritualismo a comienzos del siglo XVII en la Compañía jesuita. La aspiración mística de quienes De Certeau calificaba como "santitos de Aquitania", y sobre todo de un Jean-Joseph Surin, cristalizaba una crisis de conciencia ante una institución que tendía a encerrarse en sí misma y a transformar su mensaje espiritual en escolástico. Esos místicos vivían una división interior, una verdadera lucha interna entre las formas de la modernidad social y un decir que ya no correspondía a un hacer. A partir de esta escisión, el desgarramiento místico se dejaba ver y se expresaba como nueva exigencia, insatisfecha, ante las instituciones existentes, a las que desbordaba por todas partes. Lo que estaba en juego en la oscilación de la modernidad que se operaba, según De Certeau, entre los siglos XVII y XVIII, pero que se acentuará aún más con la secularización generalizada de la sociedad del siglo XX, era el retroceso de la institución eclesial como lugar de enunciación de lo verdadero: "La vida social y el involucramiento cientí-

fico poco a poco se exilian de los enfeudamientos religiosos".[202]

La unidad del marco teológico-político se quebraba sucesivamente ante los progresos de la secularización, la consolidación del Estado moderno y el descubrimiento de la alteridad en el contacto con los nuevos mundos. De esas múltiples fracturas resultaría un movimiento de exteriorización de la categoría de lo religioso que hasta entonces se daba en una coherencia única y totalizadora. Se encontraba reducida entonces a una expresión puramente contingente y se expresaba en su pluralidad. El poder político, a quien se le confiaba la carga de enrolar las creencias, se encargaba de tomar el relevo. El estado instrumentalizaba lo religioso, y lo que se modificaba, según De Certeau, no era tanto el contenido religioso sino "la práctica que en lo sucesivo hará funcionar la religión al servicio de una política del orden".[203]

La enseñanza metodológica que extraía De Certeau para dar cuenta de esa oscilación en el plano histórico era esencial por su insistencia en la formalidad de las prácticas. En efecto, significaba que el lugar del cambio no era tanto el propio contenido discursivo sino ese entre-dos cuya distorsión era experimentada intensamente como la expresión de una crisis insuperable, que era el producto de una distancia creciente entre la formalidad de las prácticas y la de las representaciones: "Existe disociación entre la exigencia de *decir* el sentido y la lógica social del *hacer*".[204] Entre esos dos polos, la experiencia mística expresa las nuevas formas de subjetivación de la fe, procurando mante-

[202] Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire,* ob. cit., pág. 155.
[203] Ibíd., pág. 166.
[204] Ibíd., pág. 171.

ner juntas las dos exigencias disociadas por la evolución histórica.

En la construcción de una antropología del creer, De Certeau nos invitaba, pues, a una travesía experiencial. El hecho de exhumar el pasado no correspondía con el mito de Michelet de hacerlo revivir ni con el gusto anticuado de los eruditos, sino que siempre se hallaba iluminado por el devenir y debía alimentar la invención de lo cotidiano. La paradoja de la confrontación, con la excepción corriente que es Jean-Joseph Surin, permitía en efecto comprender mejor el movimiento que animaba las múltiples formas de la inteligencia astuta, la profusión de tácticas, la *Metis* griega en acción en la cotidianeidad del siglo XX. También allí, como en Ricœur, predominaba el acontecimiento por su capacidad para alterar y movilizar: "Lo esencial es volverse 'poroso' ante el acontecimiento (la palabra vuelve a menudo), dejarse 'alcanzar', 'cambiar' por el otro, ser 'alterado' por él, 'herido'".[205] Todo ese trabajo de erudición histórica era animado en De Certeau por la inquietud de esclarecer su siglo, el siglo XX, elucidando lo que calificaba en 1971 como "ruptura instauradora". Según De Certeau, el trabajo sobre el pasado era, en ese sentido, análogo al trabajo analítico, como operación presente que se aplica a las ecuaciones personales y colectivas. Desinteresarse del pasado equivalía a dejarlo intacto a nuestras espaldas y, por lo tanto, a vivir bajo su tutela, mientras que la operación historiográfica hacía posible pensar el futuro del pasado: "Paradójicamente, la tradición se ofrecía, pues, como un campo de posibilidades".[206] La operación historiográfi-

[205] Luce Giard, *Le Voyage mystique,* París, Le Cerf, 1988, pág. 166.

[206] Michel de Certeau, *Le Christianisme éclaté,* París, Le Seuil, 1974, pág. 46.

ca encontraba su prolongación, pues, en los análisis de las maneras del hacer en la vida cotidiana. De Certeau localizaba allí las manifestaciones polimorfas de la inteligencia inmediata, artera, hecha de astucias, de tácticas puestas en acción por los consumidores que no se dejaban reducir a la pasividad, sino que producían por su manera singular de apropiarse de los bienes culturales. Esas técnicas o tácticas de reapropiación subvertían los repartos dicotómicos entre dominantes y dominados, productores y consumidores. Representaban otras tantas potencialidades creativas. Para calificarlas, De Certeau retomaba lo que Deligny llamaba las "líneas de errancia", o sea, los trayectos trazados fuera de los caminos transitados por los niños autistas, itinerarios solitarios, vagabundeos eficaces que cortan el camino de los adultos.

Según De Certeau, tanto en el pasado como en el presente, las prácticas siempre habían sido consideradas como irreductibles a los discursos que las describían o las proscribían. Toda la investigación de De Certeau está habitada por esa tensión entre la necesidad de pensar la práctica y la imposible escritura de ésta en la medida en que la escritura se sitúa del lado de la estrategia. Es ese difícil pasaje, ese desplazamiento que intenta la operación historiográfica en su ambición por reencontrar la multiplicidad de las prácticas dándoles una existencia narrativa.

El modo en que De Certeau consiguió dar cuenta de las prácticas mediante la escritura consiste en apoyarse en los logros de una pragmática del lenguaje inspirada por los trabajos de la lingüística de la enunciación de Benveniste y en los trabajos sobre los actos de lenguaje de Austin y Searle. Mediante la pragmática, De Certeau consiguió restituir la singularidad de esos *modus loquendi* de los místicos que se caracterizaban por un hablar signado por la alteración, la traducción

y el exceso de marcos establecidos. Esa travesía experiencial nace de la desontologización del lenguaje y de la creciente divergencia entre la lengua deíctica y la experiencia referencial propia de la modernidad: "Las maneras de hablar espirituales participan de esa nueva pragmática. Por otra parte, la ciencia mística favoreció un excepcional desarrollo de métodos".[207] En el diálogo, la dialógica se anuda a ese lenguaje místico. La comunicación expresa un acto que focaliza relatos, tratados y poemas: "El propio nombre que simboliza toda esta literatura mística remite al 'acto de la palabra' (al *speech act* de J. R. Searle) y a una función 'ilocucionaria' (J. L. Austin): el Espíritu es 'el que habla', dice Juan de la Cruz; es el locutor o 'lo que habla'".[208]

De esta travesía de la experiencia interior resulta un desplazamiento de la divergencia entre lo verdadero y lo falso. De la misma manera que la verdad siempre se encuentra en estado de tensión en Ricœur, la ciencia experimental que predicaba De Certeau, luego de Surin, obedecía a una presupuesta indeterminación de la distribución entre lo verdadero y lo falso. Es así como Surin no se presentaba en una postura de dominio de la verdad frente a Juana de los Ángeles. Si la monja estaba poseída por los diablos, Surin consideraba que "porque es trabajoso saber cuándo dicen la verdad y cuándo no la dicen, resulta difícil formular una regla segura e indudable".[209]

Esas prácticas y astucias sin lugar no son seguras; permanecen sin capitalización posible, están expuestas a los albures del tiempo, a no dejar indicios, lo que les otorga una fragilidad de principios. De Certeau

[207] Íd., *La Fable mystique,* ob. cit., pág. 178.
[208] Ibíd., pág. 217.
[209] Jean-Joseph Surin, citado por Michel de Certeau, *La possession de Loudun,* ob. cit., pág. 218.

diferenciaba dos usos del tiempo: una práctica que se ha vuelto hoy invasora y que consiste en temporalizar un lugar y en magnificar su valor dentro de una perspectiva hagiográfica para asentar allí una legitimidad, una identidad. Esta estrategia vuelve a matar el tiempo para defender allí el lugar en su supuesta perennidad frente a la erosión del propio tiempo. A esta versión conservadora, De Certeau le oponía otros distintos usos del tiempo, definidos por su carácter combinatorio. En primer lugar distinguía el uso de un tiempo esperado, el del cazador, forma de labor de punto entre tiempo continuo y las sorpresas propias de los acontecimientos. Otra forma de combinación sería la de un campo tejido, de tiempo en forma de lagunas, a la manera del tiempo enmarañado de las conversaciones. En tercer lugar, localizaba lo que calificaba como tiempo agujereado o tiempo recuperado, no dominado, en cuyo curso el accidente cobra sentido. En último lugar, estaría el tiempo sin indicios, simple tiempo de la pérdida, ampliamente presente en la memoria oral, nunca perdida.

La cacería furtiva de De Certeau atravesaba todas esas temporalidades tejidas como una marcha de sí mismo constituida por la yuxtaposición de relatos, de imposiciones que eran otros tantos enredos a través de los cuales la libertad se abría paso por caminos no trazados, que eran los que permitían la constitución de un yo mediante el otro. Ricœur y De Certeau concordaban aquí totalmente, hasta en el horizonte poético siempre inscripto como devenir, siempre inacabado, que vuelve a hacer las preguntas planteadas al pasado, a los efectos de instaurar una relación creativa con él. Esta lengua poética de experiencia nace al mismo tiempo de la dicotomía instituida por la modernidad entre las creencias y lo creíble. Es la incesante reformulación de preguntas ahora sin respuesta y describe bien la nueva

postura del historiador, que asume una actitud más humilde, menos segura de aportar respuestas definitivas a las preguntas, pero más inclinado a plantear preguntas a respuestas pasadas.

En *La memoria, la historia, el olvido,* Ricœur culminaba su trilogía mediante una interrogación ontológica acerca de nuestra condición humana en tanto ser histórico y en ese plano volvía a encontrarse una vez más con Michel de Certeau, en ese reencuentro póstumo y fecundo. En ese plano reafirmaba su diferencia con Heidegger, al oponer a la temática del Ser-para-la-muerte de Heidegger la del Ser-en-deuda, que valorizaba el vínculo entre lo pasado y lo futuro. Al retomar los elementos de su prolongada confrontación con Heidegger, aceptaba hacer de la "preocupación" el horizonte último de una ontología existencial, pero entendía marcar el lugar de la carne, del cuerpo, como lo había hecho Husserl: "Me parece implicado en la meditación sobre la muerte, sobre el nacimiento y sobre ese entredos del intervalo entre el nacimiento y la muerte, sobre el cual Heidegger construye su idea de la historicidad".[210] Por otra parte, le oponía a Heidegger la perspectiva abierta por Hannah Arendt, cuando ésta insistía en la acción, sobre el hacer de la historia. Con la noción de condición histórica, Ricœur aún estaba cerca de las categorías heideggerianas al designar así "la condición existencial de posibilidad de toda la secuencia de discursos formulados sobre lo histórico en general, en la vida cotidiana, en la ficción y en historia",[211] pero Ricœur entendía unir lo que Heidegger pensaba de manera separada, a saber, la epistemología del conocimiento histórico y la ontología del ser-en-el-

[210] Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli,* ob. cit., pág. 451.
[211] Ibíd., pág. 436.

mundo histórico. Para hacerlo, se apoyaba en la función que le asignaba De Certeau a la historia como gesto de sepultura, como construcción mediante la escritura de una tumba para el muerto. Ricœur veía en el enfoque de De Certeau el pasaje de la sepultura-lugar a la sepultura-gesto. La escritura histórica era concebida como rito de entierro que exorcizaba al muerto introduciéndolo en el discurso de los vivos, en tanto discurso sobre el ausente. Por otra parte, la escritura histórica podía adquirir una función simbólica cuando permitía honrar a los muertos, reabriendo el presente a nuevas posibilidades. Esta conversión escrituraria ejercía entonces un papel preformativo asignándole al lector un papel activo: "La sepultura-lugar se convierte en sepultura-acto".[212] Tal concepción, común a De Certeau y a Ricœur, reabría el horizonte de las posibilidades, pues el hecho de asignarle al muerto un lugar era un medio para proseguir el camino hacia un horizonte creativo, al mismo tiempo en deuda y sin fardo, con un pasado que no venía a obseder la creatividad de una presencia a espaldas de los vivos. Ambos se inscriben en la perspectiva de una filosofía de la vida impulsada a su máximo de intensidad y al resguardo de cualquier tentación mortífera.

[212] Ibíd., p. 478.

ÍNDICE